Primero, da la causa por la cual esta turbación no puede ocurrir en torno a la justicia conmutativa. Dice que, en las conmutaciones políticas, se ha encontrado una medida común, el dinero, al cual, como a su medida, es referido todo lo conmutable, resultando su precio medido por el dinero. Por eso, puede hacerse con seguridad la conversión de uno por otro. Pero lo que se conmuta, según la amistad, como el afecto y la deferencia entre los amigos, no puede evaluarse por el dinero.

1262. Por eso, en *segundo* lugar, muestra *cómo por falta de proporción se enturbia la amistad.*

Primero, lo muestra del caso en que uno de los amigos no retribuye al otro. Segundo, del caso en que no se retribuye lo que se buscaba.

Sobre lo *primero, propone la causa de la perturbación de la amistad.* Segundo, muestra en qué amistades sucede.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que la retribución en la amistad se alcanza según *dos* aspectos. *Primero*, en cuanto al afecto interior de amor. Al respecto dice que, a veces, sucede en la amistad que el amador acuse a aquél al que mucho ama, de no corresponder con amor a su amor. A veces, su reproche es injusto, como si ocurriera que nada tuviera en sí de donde merecer ser amado. *Segundo*, en cuanto la retribución de la amistad se hace por la dación exterior o los servicios. Al respecto, dice que, muchas veces, aquel que es amado, acusa al amador de haberle, primero, prometido todas las cosas y no haber cumplido, finalmente, nada.

1263. *Muestra en qué amistades sucede.* Dice que estos reproches mutuos entre el amador y el amado suceden cuando el amador ama en razón del deleite, y el amado al amador en razón de lo útil. A veces no se da nada, pues ni el amado ofrece deleite al amador ni el amador utilidad al amado. Por eso, se disuelve la amistad, al no permanecer eso por lo cual únicamente se da la amistad, ya que no se amaban mutuamente por ellos mismos, sino por el deleite y la utilidad, que no son permanentes. Por eso, tales amistades tampoco lo son. En cambio, la amistad que se debe a las buenas costumbres es permanente, pues, de acuerdo a ella, los amigos se aman uno al otro por sí mismos, como se vio.

1264. *Muestra cómo la amistad se enturbia cuando no se retribuye lo buscado sino algo diferente.* Dice que, muchas veces, los amigos tienen desavenencias porque no se retribuyen en lo que desean sino en algo diferente, pues, cuando alguien no posee lo deseado, es como si no tuviera nada.

Da el ejemplo de cierto citarista al cual, alguien prometió, que, cuanto mejor tocara, tanto más le daría. Cuando a la mañana siguiente reclamó lo prometido, le contestó, quien le hiciera la promesa, que él le cambiaba deleite por deleite ya

que, a su vez, él en algo se había deleitado[2]. Ahora bien, si el citarista hubiera buscado el deleite, la retribución hubiera sido suficiente, pero si el que prometió buscaba el deleite y el citarista una ganancia, no hubo una conmutación bien hecha, dado que uno de ellos obtuvo lo que buscaba, pero el otro no. Pues el que ofrece algo pone su mira en aquello que necesita y para obtenerlo da lo que da.

1265. *Prescribe los remedios contra estos altercados.*

Primero, prescribe lo que ha de ser observado para que la amistad se conserve. Segundo, determina cierta duda.

En cuanto a lo *primero, muestra a cuál de los amigos compete estimar una retribución digna en las amistades.* Segundo, muestra cómo se hace esta retribución.

Sobre lo *primero*, muestra que estimar una retribución digna pertenece al que primero recibió el beneficio. Segundo, muestra cómo, por su defecto, se sigue una recriminación en las amistades.

Dice pues, *primero*, que estipular lo adecuado o digno de la retribución pertenece a ambos, al que antes dio y al que antes recibió el beneficio. Pero no obstante, el que antes dio, parece conceder el juicio de la retribución al que recibió, como se cuenta del filósofo *Protágoras*[3] quien, cuando enseñaba a los alumnos, deseaba que lo honraran en la gratificación, dándole cada uno lo que le parecía digno sobre la base de lo que sabía por su docencia, y eso recibía de cada uno. Pues a algunos basta, en este tipo de servicios que presta la amistad, que se les devuelva según la estimación del que recibe los beneficios. Así, parecen recibir suficientemente su paga, porque ella es dada al hombre, al benefactor, no a la cosa presentada. Por tanto, parece ser suficiente la paga que satisface al hombre, aun si no se equiparara al beneficio.

1266. *Muestra cómo la perturbación de la amistad proviene de una falta de los que reciben por adelantado.* Dice que los que reciben dinero por adelantado, es decir, antes de prestar el servicio, y después nada hacen de lo que prometieron, quizá, porque prometieron demasiado, son acusados acertadamente por no cumplir lo prometido. A hacerlo están obligados los sofistas, pues, por todo lo que saben, nada se les daría si lo dejaran al arbitrio de los que aprenden, como lo hacía Protágoras, ya que toda su ciencia versa sobre algo aparente y frívolo. Así, los sofistas eran acusados justamente, por no hacer eso por lo cual recibían una paga.

1267. *Muestra cómo debe hacerse la retribución en las amistades.*

---

2 Plutarco narra una historia similar de Dionisio, tirano de Siracusa (*De Alexandri fortuna*, 333).

3 Cfr. Platón, *Protágoras*, 328 b-c.

Primero, en las amistades que son según la virtud. Segundo, en cuanto a las demás amistades.

Dice pues, *primero*, que si no se estipula la conformidad de los beneficios por la confesión o promesa de algún servicio seguro, como en los casos vistos, sucede a veces que hay quienes dan antes los beneficios en razón de los beneficiados mismos, sin contemplar ninguna recompensa. Es manifiesto que éstos son irreprochables, pues este proceder pertenece a la amistad que es según la virtud, en la cual ha de hacerse la retribución mirando a la elección o disposición del que otorga el beneficio, como se vio en el libro octavo[4]. Pues la elección pertenece, sobre todo, a la amistad y a la virtud, como se dijo.

Como esto se observa en la amistad que se basa en una relación virtuosa, asimismo, ha de observarse en la relación filosófica, entre maestro y discípulo. Pues la dignidad de la filosofía que el alumno aprende no puede medirse según el dinero, ni puede el discípulo devolver un valor igual al maestro; sino que tal vez debe devolverse eso que les baste, como a Dios y a los padres.

1268. *Muestra cómo se estipula la retribución en las demás amistades.*

Primero, presenta el tema. Segundo, prueba lo propuesto. Tercero, responde a una cuestión tácita.

Dice pues, *primero*, que si no se trata de la dación en la cual se da al amigo por él mismo, sino que la intención del que da es recibir algo, es preciso que estipulen una retribución que a ambos les parezca digna, tanto al que da como al que recibe. Si esto no aconteciere, el que primero tuvo el beneficio, debe estimar una retribución digna. Esto es no sólo necesario sino también justo.

1269. *Prueba lo propuesto.*

Primero, por la razón. Segundo, por la autoridad de la ley.

Dice pues, *primero*, que en cuanto alguno es favorecido por un beneficio del amigo en la amistad de lo útil, o en cuanto recibe deleite en la amistad para lo deleitable, lo digno es que retribuya. Así, también, parece ocurrir al comprar: según se estima algo, por tal monto se lo compra. Pero en cuánto alguno es favorecido por un beneficio o en cuánto recibe deleite, puede saberlo sobre todo el que recibió el favor o el deleite. Por eso, es necesario y justo que según su estimación se conmute la retribución.

1270. *Muestra lo mismo por la autoridad de la ley.* Dice que hay ciudades donde se ha establecido por ley que no ha de hacerse ninguna vindicta con relación a convenios voluntarios, si después uno de ellos se considera engañado. Pues corresponde que si alguien, voluntariamente, confió en otro al hacerle un beneficio o un servicio, sea desatado según el juicio de aquél en quien confió según el modo de la primera relación. Los legisladores estiman que aquél a

---

4 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 15, 1163 b 16 ss.

quien, en un principio, se concedió, más justamente debe estipular la retribución que aquél que concedió el beneficio. Esto sucede porque hay muchas cosas que no son apreciadas de la misma manera por los que ya las poseen y por los que quieren tenerlas por primera vez. Parece a cada dador que los bienes propios que dan son dignos de mucho precio, pero, con todo, la retribución debe hacerse en tanto y en cuanto la estimen los receptores.

1271. *Responde a una cuestión tácita* diciendo que el que recibe el beneficio lo debe apreciar, no según lo que le parece digno después de tenerlo, sino en tanto y en cuanto lo apreciaba antes de tenerlo. Pues los hombres suelen apreciar los bienes temporales ya conseguidos, menos que cuando los codiciaban no teniéndolos; y, principalmente, estando en la indigencia.

LECCIÓN II

1164 b 22-1165 a 35, nn. 1272-1280

Plantea tres dudas relativas a quién se debe retribuir o asistir antes, si a los padres, a los amigos, a los buenos o a otros, y muestra que cada caso requiere algo diferente

1272. Una vez que *Aristóteles* mostró que la amistad se resguarda mediante una retribución proporcional, *ahora, plantea ciertas dudas con relación a los beneficios y retribuciones a los amigos.*

Primero, plantea las dudas. Segundo, las resuelve.

Plantea *tres* dudas. La *primera*, se pregunta si, con relación a todo, corresponde beneficiar al padre y obedecerlo antes que a cualesquiera otras personas; o si en algo se debe obedecer antes a otras, como si un convaleciente o enfermo debe obedecer antes al médico que al padre; y si el guerrero ha de obedecer antes la orden del general del ejército que la del padre. La se*gunda* de las dudas plantea si alguien debe prestar antes un servicio a un amigo o a un hombre virtuoso. La *tercera* de las dudas se pregunta si el hombre debe retribuir a su benefactor por una merced recibida antes que dar a un amigo, en el caso de no poder satisfacer a ambos.

1273. *Resuelve estas cuestiones.*

Primero, en general. Segundo, en especial.

Dice pues, *primero*, que no es fácil determinar con certeza estas cuestiones, pues son susceptibles de múltiples diferencias y de todas las maneras, como según lo grande o lo pequeño, o según lo más o lo menos, por ejemplo, si se trata de un virtuoso, de un amigo o de un benefactor. De manera similar, a veces, la diferencia es según lo bueno y lo necesario, como por ejemplo, ayudar a

un virtuoso o a un amigo parece ser mejor, pero ayudar a un benefactor parece ser más necesario. Aun así, es manifiesto que, en tales casos, no es lo mismo lo que ha de hacerse, sino algo diferente en cada uno.

1274. *Resuelve estas cuestiones en particular.*

Primero, resuelve la tercera de las dudas. Segundo, resuelve la primera, por la cual se da a entender la solución de la segunda.

Sobre el *primer* punto, *enseña lo que ha de observarse comúnmente.* Dice que, en la mayoría de los casos, debe el hombre retribuir antes a su benefactor que dar graciosamente a un amigo, en el caso de no poder hacer ambas cosas. Igualmente, debe primero devolver un préstamo que ayudar graciosamente a un amigo. Pues, del mismo modo, está el hombre obligado, según la honestidad moral, a retribuir los beneficios como, según la justicia legal, a devolver los préstamos.

1275. En *segundo* lugar, *pone un caso en el cual falla lo dicho.* Quizás esto que ha explicado no debe observarse siempre, como en el caso en que alguien pueda ser liberado de los ladrones. Se plantea la duda sobre qué sea mejor hacer de los tres casos que siguen. El *primero*, es si un hombre debe liberar de las manos de los ladrones al que alguna vez lo libró a él mismo de un cautiverio, quienquiera que sea. El *segundo*, se plantea en el caso de que el benefactor no estuviera secuestrado y pidiera para sí ser satisfecho en otra cosa; si habría que retribuirle. La *tercera*, es si el hombre debe liberar al padre de manos de los ladrones, debiendo elegirse ante todo este tercer caso, pues parece que un hombre debe liberar al padre aún más que a sí mismo.

1276. En *tercer* lugar, muestra *cómo ha de observarse lo que dijo.*

Primero, presenta lo propuesto. Segundo, infiere un corolario.

Dice pues, *primero*, que lo dicho (que antes debe devolverse lo debido que dar graciosamente) ha de ser universalmente observado. Pero si la dación gratuita excede en bien de virtud, como si un virtuoso requiriera mucha asistencia, o si excediera en necesidad, por ejemplo, si fuera inminente liberar a su padre, debe más bien inclinarse hacia esto. A veces, sucede que no puede equipararse el retribuir beneficios anteriores con alguna dación graciosa. Por ejemplo, si, por una parte, alguien otorga un beneficio a quien sabe virtuoso; y, por otra parte, retribuye a quien se estima que es malo.

No es de admirarse si, a veces, no debe devolverse al benefactor, porque, ni aun al que lo favorece, debe un hombre a veces favorecer. Puede suceder que un malo favorezca a un virtuoso calculando obtener alguna ventaja de ello. Pero, cuando el virtuoso ayuda a un malo, no espera ventaja. Luego, si en verdad éste es malo, es evidente que no hay igual dignidad en retribuir al malo y en dar al bueno. En cambio, si no se trata de un benefactor malo, pero así lo estima el que

recibe el beneficio, no parece desatinado si más bien da graciosamente al virtuoso.

1277. *Infiere cierto corolario de lo dicho.* Es evidente, por lo visto, ahora que es cierto lo dicho tantas veces, que las motivaciones en torno a los actos y pasiones humanas no pueden ser algo determinado según la certeza, como tampoco aquello sobre lo que versan.

1278. *Resuelve la primera de las dudas.*

Primero, muestra que no todo debe retribuirse al padre. Segundo, determina a quiénes ha de retribuirse.

Dice pues, *primero,* que no es difícil ver que no ha de devolverse lo mismo a todos. Al padre no hay que devolverlo todo, como tampoco entre los gentiles sacrificaban todo a *Júpiter*, sino algo a otros dioses. Como algo diferente se debe a los padres, a los hermanos, a los amigos y a los bienhechores, a cada uno de ellos se ha de dar lo que les es propio y les pertenece. La misma razón hallamos en cuanto a los virtuosos.

También parecen observarlo los hombres, cuando a los casamientos –por medio de los cuales se propaga el linaje–, se invita a los parientes, que tienen un tronco común. De manera similar, cuando a los preparativos vinculados con las nupcias, se convoca a los consanguíneos. Por la misma razón, estiman los hombres que los consanguíneos deben asistir a la *kedea* o alianza, vale decir, a la reunión en la que se trata la concertación de la boda.

1279. *Muestra qué ha de retribuirse y a quiénes.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, muestra en quiénes es fácil y en quiénes difícil.

Dice, pues, que los hijos deben subvenir suficientemente a los padres en lo concerniente a su manutención, pues en ello son deudores de los padres, ya que por haberlos generado son la causa de su ser. Por eso, también en lo que respecta a su conservación deben subvenir antes a los padres que a sí mismos. De manera similar, también los hombres deben honrar a los padres como causas de su existir, al igual que a los dioses.

Sin embargo, no todo honor deben los hombres a sus padres como tampoco deben el mismo honor al padre y a la madre, ni debe el hombre el mismo honor al padre, a un sabio o a un general del ejército, sino que al padre se debe honrar como padre y a la madre como madre. De modo similar, a los ancianos les damos el honor debido a su edad, levantándonos e inclinándonos ante ellos, y teniendo otras atenciones semejantes. A los amigos y a los hermanos se les debe confianza y se debe compartir todo con ellos, e igualmente debe procederse con los consanguíneos, con los que son de un mismo grupo social, con los vecinos de la ciudad y con otros similares. En todos los casos debe procurarse siempre atribuirles lo que es propio de cada uno y adaptar a cada cual aquello que le

compete en propiedad, de acuerdo a la edad y a la virtud, a la sabiduría y al ejercicio del cargo, como en el caso del jefe del ejército.

1280. *Muestra en quiénes es fácil y en quiénes difícil.* Dice que juzgar sobre estos casos es fácil en los que son de una misma clase, como que antes se ha de subvenir al más consanguíneo entre dos consanguíneos, o al más sabio entre dos sabios. Pero es más difícil juzgar de esos casos cuando son de diferentes clases, como si ha de ser ayudado antes el más sabio o el más consanguíneo. Aunque esto sea difícil de establecer no debe abandonarse este tipo de consideración, sino determinar lo que se ha dicho, como pueda hacerse.

LECCIÓN III

1165 a 36-b 36, nn. 1281-1291

Se pregunta si debe disolverse o no la amistad entre los que no permanecen en la misma condición según la cual eran amigos

Una vez que *Aristóteles* consideró lo que concierne a la conservación de la amistad, *ahora, considera lo que se refiere a su disolución.*

Primero, se pregunta cuándo debe disolverse la amistad. Segundo, muestra cómo el hombre se debe comportar con el amigo una vez disuelta la amistad.

En cuanto a lo *primero, examina la disolución de la amistad en aquellos que cambian de su anterior condición.* Segundo, en los que permanecen en el mismo estado.

Primero, plantea una duda. Segundo, da la solución con relación a la amistad útil y deleitable. Tercero, con relación a la amistad basada en la virtud.

1281. Dice pues, *primero*, que la duda consiste en saber si debe o no disolverse la amistad entre los que no permanecen en la misma condición según la cual eran amigos.

1282. *Resuelve la duda en cuanto a la amistad útil o deleitable.*

Primero, muestra cómo se disuelven estas amistades. Segundo, muestra cómo en torno a ellas se hacen justos reproches.

Dice pues, *primero*, que no es desatinada la disolución de la amistad útil o deleitable una vez terminada la utilidad o el deleite, pues según estas amistades los hombres aman el deleite y la utilidad y no a las personas humanas por sí mismas. Luego, faltando la utilidad o el deleite, es razonable que desaparezca la amistad.

1283. *Muestra cómo en las amistades de este tipo, se originan justamente las recriminaciones.*

Dice que el que ama en razón de una utilidad o deleite y simula amar por la virtud moral, será justamente recriminado o acusado. Al comenzar este tema se dijo que había muchos diferentes tipos de amistad, por eso, puede suceder que algunos sean amigos, no según la misma clase de amistad, sino según la especie que estiman serlo, por ejemplo, si son amigos en razón de una utilidad y estiman que lo son en razón de la virtud. Como, si aquél que se estima amado en razón de la virtud, se engaña a sí mismo dado que el que lo ama nada hace para engañarlo, en este caso, el defraudado debe acusarse a sí mismo.

Empero, cuando uno es engañado porque el otro simula, es justo que se acuse al engañador, mucho más que a los que falsifican dinero. Pues la malignidad del que simula ser virtuoso se refiere a una acción más honrosa, dado que la virtud es mucho más honorable que el dinero. De ahí que los que simulan falsamente una virtud, sean más malignos que los que fingen con relación a un dinero falso.

1284. *Resuelve la cuestión planteada en cuanto a la amistad en la virtud.*

Primero, muestra la disolución de la amistad en los que no permanecen en la virtud. Segundo, de qué modo debe disolverse.

Plantea, pues, la cuestión. Si uno aceptara la amistad de alguien como bueno y luego se volviera malo, de tal manera que su malicia se viera notoriamente, se plantea la cuestión de si debe ser amado en adelante.

1285. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión.* Hace *dos* observaciones. La *primera*, afirma que no es posible que, aquél cuya malicia se ha manifestado, sea amado por un virtuoso, pues para éste no todo puede ser amigable, sino sólo el bien honesto. La *segunda*, es que no corresponde que sea amado el que ya se ha vuelto malo, v.g. no es útil ni decoroso, pues no debe el hombre amar un mal ni asemejarse al hombre malo; lo cual se seguiría en el caso de conservar la amistad de aquél que es malo. Se dijo que lo semejante es amigo de lo semejante. Así, no puede ser que la amistad hacia el malo se conserve mucho tiempo, a no ser por alguna semejanza en su malicia.

1286. *Muestra cómo se disuelva esta amistad.*

Primero, plantea una cuestión: si el hombre debe romper de inmediato la amistad hacia quien se volvió malo.

1287. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión.* Dice que, no en todos los casos, ha de romperse de inmediato la amistad sino en aquellos que, por la magnitud de la malicia, los hombres no son curables, o sea, no pueden ser fácilmente reconducidos a un estado de virtud. Si hubiese algunos susceptibles de corrección, que pudieran reconducirse a un estado de rectitud, debe ofrecérseles mayor auxilio para que recuperen las buenas costumbres que para que recobren la

riqueza perdida, en cuanto la virtud es mejor y más propia de la amistad que el dinero. Pero, cuando un amigo rompe la amistad hacia aquél que se ha vuelto malo, no parece hacer algo desaconsejable, porque no era amigo de éste, o sea, de un vicioso, sino de un hombre virtuoso. Por eso, porque se ha alterado la disposición inicial, el amigo que no puede reconducir al otro a la buena senda, atinadamente se apartará de su amistad.

1288. *Se refiere a la disolución de la amistad en los que permanecen en la misma condición.*

Primero, plantea una duda. Si uno de los amigos permanece en el estado anterior y el otro se hace más virtuoso, de tal manera que haya una gran diferencia de virtud entre ambos, se plantea si el que avanzó en la virtud debe seguir siendo amigo del que no progresó en ella.

1289. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión* diciendo que no es posible que, el que progrese, conserve la amistad del que no progresa. Aparece, sobre todo, en la situación en que hay gran distancia entre los amigos, como en las amistades hechas desde la niñez. Si uno permanece niño mentalmente y el otro llega a ser plenamente un varón, no podrán continuar siendo amigos, pues no se complacerán en lo mismo, ni en lo mismo gozarán o se entristecerán y, sin ello, no puede una amistad conservarse, pues requiere, sobre todo, que los amigos estén juntos en mutua compañía. Pero no pueden convivir uno con otro, a no ser que les agrade lo mismo y disfruten o se entristezcan en lo mismo. Sobre esto ya se habló.

1290. *Se pregunta cómo alguien debe comportarse con el amigo una vez disuelta la amistad.*

Primero, plantea una duda, si una vez disuelta la amistad debiera el hombre comportarse con el amigo de manera menos distante o más familiar, como si nunca hubiera sido amigo en el pasado.

1291. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión* diciendo que, como corresponde tener memoria de las costumbres pasadas, como estimamos que un hombre debe prestarse más a los amigos que a los extraños, así, también con los que en el pasado fueron amigos, debe un hombre prestarse más en razón de la pasada amistad, excepto en el solo caso en que la amistad se haya roto a causa de una gran malicia, pues entonces el hombre no debe prestar ninguna familiaridad a aquél hacia el cual rompió la amistad.

LECCIÓN IV

1166 a 1-b 29, nn. 1292-1310

Actos o efectos de la amistad: la beneficencia, la benevolencia y la concordia, y cómo se hallan los hombres buenos y los perversos al respecto

Una vez que *Aristóteles* estudió la conservación y la disolución de la amistad, *ahora, trata sus efectos.*

Primero, muestra los efectos de la amistad. Segundo, los estudia.

Con respecto a lo *primero, pone los efectos de la amistad.* Segundo, muestra cómo se hallan los buenos al respecto. Tercero, cómo los malos.

Sobre el *primer* punto, *pone el origen de los efectos o actos de amistad.* Segundo, enumera estos efectos o actos.

1292. Dice pues, *primero*, que lo amigable, o sea, las obras de amistad hacia los amigos y según las cuales se definen las amistades, parecen haber procedido de lo que es propio del hombre hacia sí mismo, pues vemos que un hombre es amigo de otro cuando hace al amigo lo mismo que se haría a sí mismo.

1293. *Enumera los actos de amistad, y enuncia tres.*

El *primero*, consiste en la *voluntaria prestación de beneficios.* Dice que, para los hombres, un amigo es el que quiere y obra hacia el amigo lo que es un bien o aparece como tal, en razón del amigo mismo. Dice *queriendo y obrando* [5], porque lo uno sin lo otro no es suficiente para la amistad, y no parece ser amigable la beneficencia si el beneficio se hace involuntariamente, o si se descuida cumplir la voluntad de obrar. Habla de lo que *es un bien o aparece como tal*, porque a veces, por amistad, se ofrece a otro lo que se estima ser un bien, aunque no lo sea. Dice *en razón del amigo*, porque si un hombre prestara voluntariamente un beneficio a otro, no como buscando el bien del amigo sino el de sí mismo, como cuando alguien da de comer a su caballo por propio interés, no parece ser verdadero amigo del amigo sino de sí mismo.

1294. El *segundo* de los actos se refiere a la *benevolencia.*

Dice que el amigo quiere que su amigo exista y que viva por amor del amigo mismo y no en razón de sí mismo, por buscar sólo el propio interés. Este sentimiento tienen las madres hacia los hijos, que quieren que existan y vivan y, de manera similar, los amigos, aun cuando se interpone alguna ofensa en la amistad, pues si bien, a causa de la ofensa, no querrían los amigos estar juntos, por lo menos, quieren que ellos existan y vivan.

---

[5] "Pues dicen que amigo es el que quiere y obra el bien o lo que así aparece en razón del amigo mismo" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1163 a 3-4).

1295. El *tercero* de los actos concierne a la *concordia*.

La concordia puede alcanzarse en cuanto *a tres* aspectos. *Primero*, en cuanto a la convivencia o al trato exteriorizado; *segundo*, en cuanto a la elección; *y*, *tercero*, en cuanto a las pasiones, de todas las cuales se sigue gozo o tristeza. De ahí que haya quienes dicen que amigo es el que convive en cuanto a lo primero, el que elige lo mismo en cuanto a lo segundo y el que se conduele y se regocija con el amigo en cuanto a lo tercero. Todo esto es, también, ponderado en las madres respecto de los hijos.

Añade, como epílogo, que por algo de lo dicho se define la amistad, pues los hombres estiman que hay amistad entre aquellos en quienes se encuentra algo de lo expresado.

1296. *Muestra cómo se hallan los buenos en este punto.*

Primero, muestra cómo se halla el bueno con respecto a sí mismo. Segundo, de qué modo se halla con respecto a los demás. Tercero, plantea cierta cuestión.

Con relación al *primer* punto, *expone lo propuesto*. Segundo, da la razón de algo dicho. Tercero, muestra lo principalmente propuesto.

Dice pues, *primero*, que cada uno de los puntos vistos concierne al hombre virtuoso con respecto a sí mismo. Mas a los otros, a los que no son virtuosos, en tanto les conciernen con respecto a sí mismos, en cuanto estiman de sí que son virtuosos.

1297. Da la razón de algo dicho. Cada cual experimenta lo amigable hacia sí mismo según que estima de sí que es virtuoso, porque la virtud y el virtuoso parecen ser la medida para cada hombre. En cada género se toma como medida lo que es perfecto en ese género, en cuanto todo lo demás se juzga más grande o más pequeño según su proximidad o alejamiento de lo perfecto. Por eso, como la virtud es la perfección propia del hombre, y el hombre virtuoso es perfecto en la especie humana, en consecuencia, de esto se toma la medida en todo el género humano.

1298. *Muestra lo principalmente propuesto.*

Primero, muestra que al virtuoso le concierne con respecto a sí mismo lo que atañe a la beneficencia. Segundo, lo que atañe a la benevolencia. Tercero, lo que atañe a la concordia.

Dice pues, *primero*, que el virtuoso es el que quiere sobre todo para sí mismo los bienes tanto verdaderos como aparentes (pues lo mismo son ante él los verdaderos bienes y los aparentes) ya que quiere para sí los bienes de la virtud, que son los verdaderos bienes del hombre. Esta voluntad no es vana en él, pues realiza el bien aun hacia sí mismo, ya que es propio del hombre bueno esforzarse para perfeccionar su bien.

En el libro segundo[6], ha dicho que la virtud hace bueno al que la posee y vuelve bueno su obrar. El virtuoso lo quiere y lo hace por amor a sí mismo, o sea por amor a la parte intelectiva que es principal en el hombre. Pero a cada cual le parece que lo más importante es lo que es principal en él. Mas el virtuoso siempre tiende a hacer lo que es adecuado a la razón. Así, se hace patente que siempre quiere para sí el bien en sí mismo.

1299. *Muestra cómo al virtuoso le conviene respecto de sí mismo lo que concierne a la benevolencia.* Dice que el virtuoso quiere sobre todo para sí mismo vivir y conservarse en su ser; y, en especial, en cuanto a aquella parte del alma dotada de sabiduría. Pues, si el hombre es virtuoso, debe querer lo que es un bien para sí, porque cada cual para sí mismo quiere bienes. Ahora bien, el bien, para el virtuoso, es su ser, que es ser virtuoso.

Mas si aconteciera que un hombre llegara a ser otro, como ocurre en las fábulas en las cuales un hombre se transforma en piedra o en asno, nadie se preocuparía si eso, en lo cual se transformase, tuviese todos los bienes. Porque cada cual quiere ser él mismo en cuanto conserva lo que en sí mismo es. Mas el ser que, sobre todo, se conserva siendo el mismo en su ser es Dios, quien no quiere algún bien para sí que no lo tenga ahora mismo, pues ahora mismo tiene en sí el bien perfecto. Siempre es lo que es alguna vez, porque es inmutable. Pero a Dios nos asemejamos, sobre todo, por el entendimiento, que es incorruptible e inmutable. Por eso, el ser de cada hombre se considera, sobre todo, según el entendimiento. De ahí que el virtuoso que vive todo él según el entendimiento y la razón, quiera para sí, sobre todo, ser y vivir. Pues se quiere siendo y viviendo, según eso que en él permanece. Mas el que se quiere siendo y viviendo, principalmente, según el cuerpo, que está sujeto a transformaciones, verdaderamente no se quiere siendo y viviendo.

1300. *Muestra cómo al virtuoso concierne con respecto a sí mismo lo que atañe a la concordia.*

Primero, en cuanto a la convivencia. El virtuoso quiere sobre todo convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo. Esto lo hace deleitablemente, de *un modo*, en cuanto a la memoria del pasado, porque el recuerdo de los buenos actos realizados le resulta deleitable; de *otro*, en cuanto a la esperanza del futuro, pues espera obrar bien en el futuro, lo cual es deleitable para él; y de un *tercer modo*, en cuanto al conocimiento del presente, pues según la mente es rico en meditaciones, en consideraciones verdaderas y útiles.

1301. En *segundo* lugar, *muestra que el virtuoso concuerda consigo mismo según las pasiones.* Dice que el virtuoso, sobre todo, se conduele y se condeleita con él mismo porque para toda su persona, en la parte sensitiva y la intelectiva,

---

[6] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 5, 1106 a 15-24.

lo mismo es lo que le resulta triste o deleitable, no algo diferente, pues en él la parte sensitiva está tan sujeta a la razón que sigue al movimiento de la razón o, por lo menos, no se le opone vehementemente. Pues el virtuoso no es conducido por las pasiones de la parte sensitiva, de tal manera que una vez que la pasión se calma se arrepienta de lo ya hecho en contra de la razón, sino que, como siempre actúa según la razón, no se arrepiente fácilmente y, así, concuerda consigo mismo en grado sumo.

Por último, a manera de epílogo, dice que lo dicho corresponde al virtuoso con respecto a sí mismo.

1302. *Muestra cómo lo dicho concierne al virtuoso con respecto a los amigos*. Dice que el virtuoso se halla hacia el amigo como hacia sí mismo. Pues el amigo, según el afecto propio de amigo, es como otro sí mismo, dado que el hombre es afectivamente movido hacia el amigo como hacia él mismo. Luego, la amistad parece consistir en algo dicho, los hombres la experimentan hacia sí mismos y son verdaderamente amigos aquellos en quienes se da lo dicho.

1303. *Plantea cierta duda*: si hay amistad del hombre hacia sí mismo. Dice que a esta cuestión no hemos de tratarla en la presente consideración, porque concierne más bien al *nombre* que a la *verdad* de las cosas. Pues la amistad parece darse entre cualesquiera, según que les competan dos o tres de los puntos vistos. Como a algunos les tenemos gran amistad, ésta se asimila a la dilección que el hombre tiene hacia sí mismo. Por eso, cuando alguien quiere ponderar su amistad hacia otro, acostumbra a decir que lo ama como a sí mismo. De ahí que no cuente para la verdad de las cosas si el nombre de amistad se dice refiriéndose a sí mismo, porque la realidad misma de la amistad intensamente compete al hombre hacia sí mismo.

1304. *Muestra cómo se hallan los malos hacia esos actos de amistad.*

Primero, muestra que no pueden convenir a los malos. Segundo, infiere cierto corolario de lo dicho.

Expone lo propuesto y, luego, lo muestra.

Dice pues, *primero*, que esos actos de amistad parecen convenir a la mayoría con respecto a sí mismos, aunque sean malos. Sin embargo, ha de considerarse que, en tanto participan de esos actos de amistad hacia sí mismos, en cuanto se agradan a sí mismos y se estiman virtuosos. Pero a ninguno de ellos, que sea muy malo o nefasto, le concierne lo dicho ni le parece que le concierne. Quizá a ningún hombre perverso parece concernirle lo dicho, pues raramente se encuentran hombres malos que se estimen virtuosos no conociendo su malicia.

1305. *Muestra lo propuesto.*

Primero, muestra que a los malos no les compete con respecto a sí mismos el acto de amistad que concierne a la beneficencia. Segundo, tampoco el que concierne a la benevolencia. Tercero, tampoco el que concierne a la concordia.

Dice pues, *primero*, que los malos difieren de sí mismos, en cuanto desean algo según la parte sensitiva y quieren otra según la razón, como es evidente en los incontinentes, que en lugar de lo que juzgan que es bueno para ellos, según la razón, apetecen lo deleitable que les resulta nocivo. Otros, por miedo y pereza, dejan de hacer lo que juzgan bueno para ellos según la razón. Así, de *dos modos* carecen de beneficencia hacia sí mismos, de *un modo*, en cuanto hacen lo que les resulta nocivo, de *otro modo*, en cuanto evitan lo útil para ellos mismos.

1306. *Muestra que a los malos no les compete, con respecto a sí mismos, el acto que concierne a la benevolencia.* Dice que, aquellos que han hecho muchos y graves males, de tal manera que en razón de los mismos son odiados por los hombres, no se quieren siendo y viviendo sino que su vida les resulta tediosa, conociéndose gravosos para todos. Así, huyen de vivir, tanto que a veces se quitan su vida.

1307. *Muestra que no conviene a los malos el acto que concierne a la concordia.*

Primero, en cuanto a la convivencia. No pueden los malos convivir consigo mismos volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con quienes permanecer, hablando y cooperando con ellos según palabras y hechos exteriores. Porque al estar consigo pensando sobre ellos mismos, al punto se acuerdan de las muchas y graves malas acciones que cometieron en el pasado, y presumen que habrán de hacerlas similares en el futuro, lo cual les resulta doloroso. En cambio, cuando están con otros hombres, se vuelcan hacia lo exterior y se olvidan de sus malas acciones. Así, como en sí mismos no tienen nada digno de ser amado ni nada amigable, se sufren a sí mismos.

1308. En *segundo* lugar, *hace ver que no tienen concordia respecto de sí mismos en cuanto a las pasiones.* Dice que estos hombres, ni gozan con ellos mismos, ni se conduelen, pues su alma está en cierta lucha contra sí misma, en cuanto la parte sensitiva rechaza a la razón. Por una parte, le duele, si se aleja de los deleites, debido a la malicia en él dominante, la cual le causa esta tristeza en la parte sensitiva. Por otra parte, se deleita según la razón que juzga que debe evitar lo malo; y, así, una parte del alma arrastra al hombre malo a una parte, y otra parte lo arrastra a la parte contraria, como si su alma estuviera despedazada en diversas partes y disonara contra sí misma.

1309. En *tercer* lugar, *plantea cierta duda.* Podría alguno decir que no es posible que el hombre malo, al mismo tiempo, respecto de lo mismo, se duela y se deleite. Esto es verdad, en cuanto al sentido de ambos, pero la causa de ambos podría estar, al mismo tiempo, según las diversas partes del alma. Dice que si bien no es posible que el hombre malo, al mismo tiempo, acabadamente se duela y se deleite, sin embargo, poco después de deleitarse se entristece de lo mismo en lo cual se deleitó y querría no haber aceptado esos deleites. Pues los hombres malos están llenos de arrepentimiento, ya que, habiendo cesado el

ímpetu de la malicia o de la pasión, por lo cual actúan mal, se dan cuenta según la razón de lo malo que han hecho y se duelen. Así, se evidencia que los malos no están amigablemente dispuestos hacia sí mismos, porque no tienen en sí mismos algo digno de amistad.

1310. *Concluye* de lo dicho que, ante esta situación tan desdichada de encontrarse sin amistad hacia uno mismo, intensamente, con vehemente empeño, debemos huir de la malicia y esforzarnos por llegar a ser virtuosos. De esta manera, alguno se encontrará amigablemente hacia sí mismo y se hará también amigo de otros.

LECCIÓN V

1166 b 30-1167 a 2l, nn. 1131-1335

Comienza a tratar la benevolencia, que es un principio de amistad, no la amistad misma

Una vez que *Aristóteles* mostró cuáles son las obras de la amistad y a quiénes conciernen, *ahora, trata cada una en particular.* Como dijo, las obras de la amistad se reducen a tres, la beneficencia, la benevolencia y la concordia, y de ellas se ocupará.

*Primero, se refiere a la benevolencia, que consiste en un afecto interior hacia una per*sona. Segundo, a la concordia que consiste en un afecto con respecto a lo que pertenece a una persona. Tercero, a la beneficencia que consiste en un afecto exteriorizado.

Sobre la benevolencia, *primero, muestra que no es amistad.* Segundo, muestra que es un principio de amistad.

En cuanto al *primer* punto, *muestra que la benevolencia no es amistad a modo de hábito.* Segundo, que no es amor como pasión, según se dijo en el libro octavo[7].

1311. Expone *lo propuesto.* Dice que la benevolencia parece ser algo semejante a la amistad en cuanto todos los amigos deben ser benévolos. Sin embargo, no es lo mismo.

1312. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto de dos maneras.* La *primera*, es que la benevolencia puede tenerse hacia hombres desconocidos, de quienes no se adquiere experiencia conviviendo familiarmente con ellos. Esto no puede ser en la amistad. La *segunda*, es que la benevolencia puede quedar oculta para

[7] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 7, 1157 b 28-29.

aquél a quien la tenemos, lo cual no puede decirse de la amistad, como se dijo en el libro octavo[8].

1313. *Muestra que la benevolencia no es amor, por dos razones.*

La *primera*, es que la benevolencia no suscita una distensión del ánimo ni un deseo o pasión en el apetito sensitivo, lo cual distiende el ánimo por su ímpetu, como moviendo hacia algo con cierta violencia. Esto sucede en las pasiones del amor, pero no en la benevolencia, que consiste en un simple movimiento de la voluntad.

1314. Da la *segunda de* las razones.

Dice que el amor se hace con la costumbre. Pues el amor conlleva cierto ímpetu vehemente del ánimo. Pero el ánimo no se acostumbra con rapidez a moverse vehementemente hacia algo, sino que poco a poco es conducido a ser más grande. Por eso, el amor crece por la costumbre. Ahora bien, porque la benevolencia conlleva sólo el simple movimiento de la voluntad, por eso, puede surgir súbitamente, como les ocurre a los espectadores de una competición, que se hacen benévolos hacia uno de los competidores y les complacería que uno u otro venciera, pero no por eso harían algo por ayudarlo, como se dijo, pues los hombres se vuelven repentinamente benévolos y quieren con afecto superficial según un sólo y débil movimiento de voluntad, no prorrumpiendo en una obra.

1315. *Muestra que la benevolencia es un principio de amistad.*

Primero, muestra que la benevolencia es un principio de amistad. Segundo, muestra de qué amistad es principio.

Dice pues, *primero*, que la benevolencia es un principio de amistad, como deleitarse en el aspecto de alguna mujer es principio de amor hacia ella, pues nadie comienza a amar a una mujer, si primero no es deleitado en su belleza. Pero, aun así, no porque pronto se disfrute en el aspecto de una figura femenina, significa que se la ama. El signo de un amor completo es cuando, estando ausente, se desea verla, como llevando con desagrado su ausencia y anhelando su presencia. Similar es el caso de la amistad y la benevolencia, pues no es posible que algunos sean amigos, si antes no fueron benévolos.

Pero tampoco por el hecho de ser benévolos pueden llamarse amigos, pues a los benévolos concierne solamente querer el bien de aquellos hacia quienes son benévolos. De tal manera, sin embargo, que nada harían por ellos ni se turbarían en vista de los males que les ocurrieran. Por eso, puede decirse, haciendo una transposición, que la benevolencia es una amistad inoperante, que no conlleva una operación amigable. Pero, cuando un hombre perdura largo tiempo en la benevolencia y se acostumbra a querer bien a alguien, se afirma su ánimo para

---

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 2, 1155 b 34 ss.

quererlo bien, de tal manera que su voluntad no será inoperante sino eficaz, y así se tornará amistad.

1316. *Muestra de cuál amistad es principio la benevolencia.*

Primero, muestra de cuál no es principio. Segundo, de cuál lo es.

Expone *lo propuesto.* Dice que la benevolencia, por el hecho de perdurar y, por costumbre, no desemboca en una verdadera forma de amistad, que busca lo útil o lo deleitable.

1317. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto*, que la benevolencia no transita hacia aquella amistad en la cual no tiene lugar, hacia la amistad útil o deleitable. Aparece con toda claridad en la amistad deleitable, en la cual cada amigo quiere deleitarse con el otro, lo cual a veces sucede con daño para éste; y, así, se acaba la benevolencia. En cambio, puede haberla en la amistad útil, en aquél que ya recibió el beneficio, pues si actúa con justicia, retribuye al menos con su benevolencia los beneficios recibidos.

Si uno quiere que otro se encuentre bien y actúe bien, pues espera que, por su intermedio, abundará en bienes, no parece ser benévolo hacia aquél de quien espera tanto, sino más bien hacia sí mismo, como tampoco parece ser amigo el que vela por el bien del otro, por interés propio, usándolo para alguna utilidad.

1318. *Muestra de cuál amistad es principio la benevolencia.* Dice que universalmente se considera que la benevolencia hacia alguien parece darse por alguna virtud suya y su equidad, como ocurre cuando la tenemos con quien nos parece bueno o valiente o algo por el estilo, cualidades que los hombres acostumbran ponderar, como se dijo de los competidores que nos inspiran benevolencia, por la fortaleza que aparece en ellos o por algo semejante.

LECCIÓN VI

1167 a 22-b 16, nn. 1319-1325

La concordia es cierta amistad política y particular que coincide en los mismos bienes útiles comunes, los elige y los realiza con equidad

Una vez que *Aristóteles* trató la benevolencia, *ahora, se refiere a la concordia.*

Primero, muestra qué es la concordia. Segundo, a qué se refiere; y, luego, cómo se halla hacia la amistad política.

Sobre lo *primero, trata el género de la concordia.* Segundo, su materia.

1319. Dice pues, *primero*, que la concordia parece pertenecer al género de la amistad. Ha dicho que a los amigos concierne elegir lo mismo, en lo cual con-

siste la razón de concordia. Por lo cual se evidencia que la concordia no es *homodoxia*, por la que es significada la unidad de opinión, pues puede ocurrir que también los que no se conocen entre sí tengan una misma opinión, no habiendo, sin embargo, entre ellos concordia, como tampoco amistad.

1320. *Se pregunta por la materia de la concordia.*

Primero, muestra sobre qué no hay concordia. No se dice que los hombres concuerdan por estar de acuerdo sobre todo, por ejemplo, cuando coinciden entre sí en temas especulativos, como en lo referente a los cuerpos celestes. Coincidir en eso no pertenece a la razón de amistad, pues la amistad es por elección, y el juicio sobre las realidades especulativas, lo es por la necesidad de la conclusión. Por eso, nada impide a algunos amigos sentir de diferente manera en estos temas y coincidir entre sí quienes tienen enemistad. Por tanto, es evidente que la concordia, que pertenece a la razón de amistad, no se refiere a los temas especulativos.

1321. En *segundo* lugar, *muestra sobre qué hay concordia.*

Primero, muestra, en general, que la hay sobre lo operable. Expresa que las ciudades se dicen concordar entre sí cuando coinciden acerca de lo útil, de tal manera que eligen lo mismo y hacen en común lo que opinan ser beneficioso. Así, se ve claro que la concordia se refiere a lo operable.

1322. En *tercer* lugar, *muestra sobre cuáles operables recae en especial la concordia.* Sobre *dos* clases. En *primer* lugar, la concordia se refiere a lo que tiene alguna magnitud, pues no se pierde la concordia por discrepar en algo mínimo. En *segundo* lugar, dice que la concordia versa sobre cosas tales que puedan convenir a uno y a otro de los que concuerdan, o a todos, sean hombres o ciudadanos de una misma ciudad. Pues si uno coincide con otro que tiene algo que nadie puede tener, no concierne mucho a la concordia.

Pone el ejemplo de las ciudades, en las cuales, se dice que hay concordia cuando todos los ciudadanos tienen un mismo parecer, por ejemplo, que los cargos públicos sean electivos, no dados por sorteo o por sucesión; o, como parecía a los atenienses, que se aliaron a los lacedemonios para pelear conjuntamente contra los enemigos; o, cuando a todos los ciudadanos les parece que tal hombre, por ejemplo, *Pitaco*, debería gobernar, siempre que éste quisiera hacerlo. Así pues, los que quieren esto concuerdan entre sí al respecto.

Cuando cualquiera quiere gobernar para sí mismo, entonces hay discordia, como se narra en la obra *Las fenicias*[9]. Pues la concordia no consiste en que uno y otro quieran el bien para sí mismos, por más que parezca haber una semejanza en cuanto a las voluntades, pues cada uno quiere el bien para sí y eso mismo es causa de discordia. Para que haya concordia, es preciso que coincidan en lo

---

[9] Tragedia de Eurípides. Los pretendientes son Eteocles y Polinice.

mismo según el número, como cuando en una ciudad, tanto la gente común como la gente virtuosa, están de acuerdo en que gobiernen los mejores. De esta manera, se hace lo que todos desean, pues todos coinciden en lo mismo.

1323. *Muestra cómo es la concordia en la amistad política.* Dice que la amistad política entre los ciudadanos de una misma ciudad o entre los de diversas ciudades, parece ser lo mismo que la concordia. Incluso los hombres se han acostumbrado a decir que las ciudades o los ciudadanos que concuerdan entre sí, tienen amistad. Pues hay amistad política en torno a lo que es beneficioso y a lo que conviene a la vida humana, en torno a los cuales decimos que hay concordia.

1324. *Muestra en quiénes se encuentra la concordia. Primero, muestra que hay concordia en los buenos.* Segundo, muestra que no la hay en los malos.

Dice pues, *primero*, que la concordia, tal cual ha sido determinada, se encuentra en los que son virtuosos. Los virtuosos se comportan de tal manera que cualquiera de ellos, no sólo concuerda consigo mismo, sino también entre sí, pues cada cual permanece inamoviblemente en lo mismo, tanto en sus elecciones como en sus acciones, pues, según se dijo, los buenos son casi irreprochables. Agrega que esto es *según se dice*[10], porque no es posible que los hombres, en esta vida, tengan una inmutabilidad omnímoda.

Para ampliarlo expresa que de los virtuosos se dice que muestran estar en lo mismo, porque sus voluntades permanecen fijas en el bien y no fluctúan de uno en otro, como en el estrecho griego del *Euripo*, donde el agua fluye y refluye. Los hombres virtuosos quieren lo que es justo y útil y comúnmente lo apetecen.

1325. *Muestra que en los malos no hay concordia.* Dice que los malos no pueden concordar a no ser, quizás, en una parte pequeña, como tampoco pueden ser amigos salvo en una mínima parte. No pueden concordar porque quieren tener en demasía todos los bienes útiles. Y, a la vez, en los trabajos que se hacen comúnmente y que es perentorio soportar; o en servicios, como en algunos impuestos o gravámenes, quieren tener menos de lo que les corresponde. Mientras, para sí mismo, cada uno quiere tener ventajas en los bienes y menos de lo debido en los males, indaga al prójimo y le pone trabas para que no obtenga lo que él codicia. Así, mientras no procuran el bien común que es la justicia, se destruye entre ellos el carácter común de la concordia y se produce la discordia, pues el uno quiere obligar al otro a que guarde para con él lo que es justo; pero, sin embargo, el uno, a la vez, no quiere hacer justicia al otro, sino que quiere ventajas en los bienes y tener de menos en los males, lo cual es contrario a la igualdad de la justicia.

---

[10] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1167 b 7.

LECCIÓN VII

1167 b 17-1168 a 27, nn. 1326-1336

Trata la beneficencia y se pregunta por qué los benefactores aman más a los beneficiados que éstos a aquéllos

Una vez que *Aristóteles* trató la benevolencia y la concordia, *ahora, trata la beneficencia.*

1326. *Primero, propone lo que sucede*, pues vemos que los benefactores parecen amar más a sus beneficiados, que éstos a aquéllos que les hacen el bien.

1327. En *segundo* lugar, *plantea una duda al respecto.* Lo dicho presenta un problema, porque parece suceder fuera de razón, dado que los beneficiados, por el débito, están obligados a amar a los benefactores y no viceversa.

1328. *Tercero, soluciona el problema*, dando la explicación.

Primero, da una razón aparente. Segundo, da las razones verdaderas.

Dice pues, *primero*, que a la mayoría parece que el motivo de lo dicho sucede porque los beneficiados son deudores de los benefactores y los benefactores son acreedores, como los prestamistas. Vemos que, en torno a los préstamos, sucede que los deudores querrían que no existieran los acreedores para quedar exentos de la deuda. Pero los prestamistas o acreedores velan incluso por la salud de sus deudores, no sea que pierdan el cobro de la deuda. Así ocurre, también, en el caso de los benefactores, éstos quieren que existan y vivan los que de ellos han recibido el beneficio, para obtener su gratitud. En cambio, los beneficiados no se cuidan de dar las gracias, sino antes bien quisieran ser eximidos de este acto debido. Por eso, no aman mucho a sus benefactores.

El filósofo o poeta *Epicarmo*[11], corroborando este motivo, diría tal vez que así lo sostienen algunos considerando la malicia humana. Pues se asimila a una costumbre humana que se encuentra en la mayoría, ya que los hombres en su mayor parte son olvidadizos de los beneficios y más desean recibir de otros que hacer beneficios ellos mismos.

1329. *Da cuatro razones verdaderas.*

Sobre la *primera, antepone esta razón a la que puso antes.* La causa de lo dicho parece ser más natural que la que ahora enunció, porque se toma de la naturaleza misma del beneficio. No es semejante a la razón dada antes, que se tomó de parte de los prestamistas. Pues éstos no aman a aquellos a quienes prestan, sino que quieren que ellos se conserven en su existencia, no por amor, sino

---

[11] Discípulo de Heráclito y contemporáneo de Jenófanes. Diógenes Laercio ha recogido algunos versos, aunque de dudosa autenticidad (*Vitae philosophorum*, III, 10-17; ed. Kaibel, *Com. Gr. Fragm.*, Berlin, 1909, frag. 146).

por lucro. Pero los benefactores aman según el apetito sensitivo y aprecian electivamente a aquellos a quienes han otorgado bienes, aun si en nada les son útiles en el presente, ni esperan alguna utilidad en el futuro.

1330. En *segundo* lugar, *da la primera razón*. Dice que a los benefactores, en relación con sus beneficiados, les ocurre lo mismo que a los artífices con sus obras. Todo artífice aprecia su propia obra más de lo que es apreciado por ella, aun en el caso hipotético que la obra se volviera animada. Esto es así, sobre todo, entre los poetas, que aprecian intensamente sus obras o poemas, como los padres aman a los hijos. Pues estas obras pertenecen más a la razón, según la cual el hombre es hombre, que otras obras técnicas o mecánicas. A esto se asimila lo que les ocurre a los benefactores atendiendo a sus beneficiados, pues favorecer a alguno es como hacer su propia obra. Por eso, los benefactores aprecian más a su obra, o sea, a los beneficiados, que éstos a aquéllos.

Una vez dados los ejemplos, pone una *razón común*. Dice que la causa de lo visto es que, para todos los hombres, su ser es elegible y amable. Pues cada ser, en cuanto es, es un bien, y el bien es elegible y amable. Ahora bien, nuestro ser consiste en cierto acto, pues nuestro ser es vivir; y, en consecuencia, operar, pues no hay vida sin alguna operación vital. Por eso, a cada uno le resulta amable realizar operaciones vitales. Pero el realizar en acto es de alguna manera la obra misma del que la realiza. Pues el acto del que mueve y del agente se da en el movimiento y en el paciente o receptor. Por eso, los artífices, los poetas y los benefactores tiene dilección a su obra, porque tienen dilección a su ser; y que cada uno ame su ser es algo natural.

1331. *Muestra la razón* de esta consecuencia: se ama la obra porque se ama el ser, expresando que *lo que está en potencia anuncia la obra que es su acto*[12]. En efecto, el hombre es hombre en cuanto tiene alma racional, y el alma es el acto primero de un cuerpo físico que tiene vida en potencia, que está en potencia respecto a la operación de vivir. Así, ser hombre consiste, en primer lugar, en tener potencia para la operación de vivir. Esta reducción de una potencia en su acto anuncia la obra misma que el hombre realiza ejerciendo en acto la operación de vivir.

1332. Da la *segunda* de las razones.

Primero, propone la razón diciendo que cada cual ama su propio bien. El bien del benefactor consiste en su acto (como un acto de virtud) que es prestar beneficios. Por eso, se deleita al beneficiar; pues, al hacerlo, realiza su bien. Pero el receptor, el depositario del beneficio, no tiene algún bien honesto en el dador o benefactor (pues recibir un beneficio de otro no es un acto de virtud). Si tiene algún bien se trata de un bien útil, que es menos deleitable y amable que el

---

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1168 a 8-9.

bien honesto. Así, queda claro que el benefactor es menos amable para el beneficiado, que el caso contrario.

1333. En *segundo* lugar, *prueba lo supuesto de dos modos.*

Primero, porque lo deleitable en el presente es el acto mismo o la operación, en el futuro es la esperanza, y la memoria en el pasado o pretérito. Entre los tres, el más deleitable es el acto y, de modo similar, es más amable que la esperanza y la memoria. Pero la honestidad de la obra propia permanece para el benefactor, pues el bien honesto no pasa rápidamente sino que es durable Así, se deleita en aquél a quien beneficia como en su propio bien presente. Pero la utilidad que el receptor recibe fácilmente pasa. Así, el beneficiado, se deleita en el benefactor según la memoria de lo pasado. Luego, para el benefactor, es más deleitable y amable el bien honesto que encuentra en el beneficiado, que para el beneficiado el bien útil que encuentra en el benefactor.

1334. En *segundo* lugar, *prueba lo mismo* diciendo que la memoria de los bienes honestos realizados en el pasado es algo deleitable. Empero, recordar los bienes útiles, que alguna vez se tuvieron, no brinda un deleite completo; por ejemplo, recordar la pérdida de esos bienes, aflige; o deleita menos que la memoria de los bienes honestos, pues en este caso algo de ellos perdura en el presente. Con respecto a la expectación de lo futuro, parece suceder lo contrario: ser más deleitable esperar bienes útiles que bienes honestos.

La razón de esta diversidad está en que *el bien ignorado no deleita* sino que sólo deleita el bien conocido. Pero el bien honesto *no lo conoce sino quien lo posee.* De ahí que sean conocidos si son pretéritos, pero no si sólo son futuros. En cambio, a los bienes útiles se los conoce como pasados y como futuros, pero el auxilio que significaron en un pasado ya pasó, en cambio, el auxilio que se espera de ellos para el futuro deleita como cierto remedio contra las futuras necesidades. De ahí que más se deleite el hombre en la esperanza de lo útil que en su memoria, o aun que en la esperanza de bienes honestos. Pero más se deleita el hombre en la memoria de los bienes honestos que en la de los bienes útiles. El benefactor tiene en el beneficiado la memoria de un bien honesto; en cambio, el beneficiado tiene en el benefactor la memoria de un bien útil. Luego, es más deleitable y más amable el beneficiado para el benefactor, que éste para aquél.

1335. Da la *tercera* de las razones.

Dice que amar se asimila al hacer, pues al que ama concierne querer y hacer el bien a aquél al que ama. En cambio, ser amado se asimila a recibir. Pero el que hace es superior al que recibe. Por eso, razonablemente, se sigue que los que son superiores en el obrar, o sea los benefactores, los artífices y los poetas, amarán y apreciarán lo que se sigue del amor.

1336. Da la *cuarta* de las razones.

Dice que, lo que más trabajosamente se tiene, es más dilecto para todos, como los que por su propia aplicación y laboriosamente poseen riquezas las quieren más que los que las reciben por herencia paterna, o por una dación graciosa de alguien. De ahí que éstos que así las han recibido sean más liberales, como se dijo en el libro cuarto[13]. Pues el que recibe un beneficio de otro lo tiene sin su trabajo, en cambio, beneficiar a otro es laborioso, requiriendo acción y trabajo. De ahí que sea razonable que los benefactores amen a los beneficiados más que éstos a aquéllos.

Corrobora esta razón por el ejemplo de las madres que aman a sus hijos más que los padres, *sea* porque trabajan más que ellos en su gestación, llevándolos en su seno, y pariéndolos, *sea* porque las madres pueden saber más que los padres que son sus hijos. Esto también parece ser propio de los benefactores: que amen a los beneficiados en cuanto trabajan con relación a ellos.

LECCIÓN VIII

1168 a 28-b 28, nn. 1337-1346

El amor de sí mismo y por qué solemos detestar sobremanera a los que se aman egoístamente a sí mismos

Una vez que *Aristóteles* trató la conservación, la disolución de la amistad y sus actos, *ahora, plantea ciertas dudas referentes a la amistad.*

Primero, por parte del que ama. Segundo, por parte de los amados.

Sobre el *primer* punto, *resuelve la duda del amor del que se ama a sí mismo.* Segundo, del amor del que ama a otro.

En lo *primero, plantea la duda.* Segundo, muestra que es razonable. Tercero, la resuelve.

1337. Dice pues, *primero*, que la duda es si corresponde amarse más a sí mismo o a otro más que a sí.

1338. *Muestra que la duda es razonable*

Primero, expone por una de las partes. Segundo, por la otra. Tercero, concluye la duda de la cuestión.

---

[13] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 1, 1120 b 12-14.

En *primer* lugar, *presenta el caso*: que los hombres reprueban a aquellos que se aman sobremanera a sí mismos y el hecho de amarse a sí mismo es considerado casi hasta un mal.

1339. En *segundo* lugar, *muestra que el hombre malo hace todo en razón de su propia utilidad*, y tanto más observa que ello es así cuanto peor es el hombre. Cuanto más lo hace, tanto más es acusado por los hombres, como quien nada hace excepto para sí mismo, nada que sea en razón del bien de los demás, sino sólo en razón de sí mismo. Ahora bien, los hombres virtuosos no actúan sólo en razón de ellos mismos, sino antes bien en razón del bien honesto, tanto para sí como para los amigos. Por lo cual, las más de las veces dejan de lado sus intereses.

1340. *Expone por la parte contraria.* Dice que, con los motivos vistos, están en desacuerdo los actos según los cuales los hombres manifiestan amarse más a sí mismos. No sucede irrazonablemente.

Primero, porque, como se dice comúnmente, hemos de amar máximamente al que es para nosotros un gran amigo. El más amigo es el que quiere nuestro bien en favor de nosotros mismos, aunque nadie lo supiera. Esto aparece, sobre todo, en un hombre hacia sí mismo (pues cada cual sobre todo desea para sí su bien). Luego, queda claro de esta manera que el hombre debe amarse extremadamente a sí mismo.

1341. En *segundo* lugar, *presenta lo dicho en favor de esta parte.* Dice que todo lo demás, por lo que se delimita y define lo que es un amigo, aparece, sobre todo, en un hombre hacia sí mismo. Porque todo lo amigable que se considera con relación a los demás, proviene de la amigabilidad que experimenta el hombre respecto de sí mismo, como dijo.

1342. En *tercer* lugar, *muestra que lo mismo dicen algunos proverbios.* Todos los proverbios que vulgarmente se dicen concuerdan en esta parte: que el hombre se ama máximamente a sí mismo. Por ejemplo, que el alma de dos amigos es una sola[14], que lo que es de los amigos es común, que la amistad es cierta igualdad, que el amigo es para el amigo como la rodilla a la tibia, pues están lo más cerca posible el uno del otro. Por todo lo cual se da a entender que la amistad consiste en cierta unidad, que se da principalmente en cada uno para consigo mismo. Estos proverbios se verifican, sobre todo, en el caso de cada uno hacia sí mismo, porque el hombre, sobre todo, es amigo de sí mismo. Así, ha de amarse más a sí mismo.

1343. *Concluye la duda de la cuestión.* Dice que es adecuado dudar sobre cuál de las razones dadas ha de seguirse, pues ambas tienen algo de plausible.

1344. *Resuelve la duda planteada.*

---

[14] Eurípides, *Orestes*, 1046.

Primero, explica el modo de hacerlo. Segundo, la resuelve.

Dice pues, *primero*, que en estos discursos en que hay razones probables por ambas partes, corresponde distinguir y delimitar por cada parte cuánto de verdad digan y en qué. Así, si entendemos de qué manera se dice el amor a sí mismo según cada una de las partes presentadas, se alcanzará la verdad de lo buscado.

1345. *Resuelve la duda haciendo una distinción.*

Primero, muestra de qué manera se dice el amor a sí mismo según que es vituperado. Segundo, de qué manera se dice el amor a sí mismo según que es alabado.

Sobre lo *primero, muestra lo propuesto*. Segundo, lo prueba.

Dice pues, *primero*, que a los que en lo oprobioso se consideran amadores de sí mismos, se los llama *amadores de sí* o *egoístas*. Estos se adjudican a sí mismos más de los bienes corporales, como el dinero, los honores, y más de los deleites corporales, como el comer y lo venéreo. Pues éstos bienes son los que apetecen la mayoría de los hombres y tienden a ellos como si fueran los mejores.

Como la mayoría busca en dichos bienes una sobreabundancia que no todos pueden tener al mismo tiempo, por eso, con relación a estos bienes, tienen lugar peleas y discordias. Pero aquellos que más abundan en esos bienes invierten esa abundancia en satisfacer su concupiscencia y, en general, el resto de las pasiones; por ende, la invierten en la parte irracional del alma, a la cual ellas pertenecen. Así, los que tales bienes apetecen se aman a sí mismos, según la parte irracional del alma, vale decir, según la parte sensitiva. De esta manera, se comporta la mayoría de los hombres que sigue más al sentido que al entendimiento. Por eso, el nombre mismo de amador de sí está tomado de eso que es perverso, que a la mayoría conviene. Así, el ser *philautos*, amador de sí mismo, según esta acepción, puede encontrarse en la mayoría, y es justamente reprobado.

1346. *Prueba lo dicho*. Dice que lo dicho es notorio pues la mayoría acostumbra a llamar *philautos* o egoístas a los que más se adjudican de los bienes nombrados, que pertenecen a la parte irracional del alma. Pues, si alguno quisiera poseer en demasía los bienes de la razón, que son los actos virtuosos, como si quisiera, sobre todo, hacer actos de justicia o de templanza, o cualesquiera otros actos de virtud, de tal manera que siempre quisiera para sí mismo alcanzar el bien honesto, ni la mayoría de los hombres lo llamará *philautos* o amador de sí. Si un sabio lo llamase así, no lo dirá en su vituperio.

LECCIÓN IX

1168 b 28-1169 b 2, nn. 1347-1363

El hombre de bien se ama a sí mismo más y mejor, pues prefiere vivir según su parte principal, v.g. su entendimiento y razón, y obedecerlo en todo

Una vez que *Aristóteles* mostró de qué manera se dice como reprobable el amor a sí mismo, *ahora, muestra de qué manera se dice como laudable.*

Primero, muestra que hay otro modo de amarse a sí mismo, diferente del expuesto. Segundo, muestra que en este modo amarse a sí mismo es laudable.

En cuanto a lo *primero*, muestra *al amador de sí* que se adjudica una abundante cantidad *de bienes propios de la razón.* Segundo, muestra que así es el virtuoso. Tercero, que este modo de amarse es diferente del anterior.

1347. *Primero, expone lo propuesto.* Dice que el que procura sobreabundar en actos de virtud, parece ser *philautos* o amador de sí al igual que aquél que se adjudica una sobreabundante cantidad de bienes sensibles.

1348. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos razones.* La *primera,* es que tanto más alguien se ama a sí mismo cuanto mayores bienes se adjudica a sí mismo. Ahora bien, aquél que procura sobresalir en actos de virtud se adjudica a sí mismo lo mejor, lo más bueno, el bien honesto. Luego, se ama a sí mismo al máximo.

1349. Da la *segunda* de las razones.

Este hombre procura con largueza los bienes para la parte principal en él, para el entendimiento, y hace que todas las partes del alma obedezcan al entendimiento. Tanto más alguien se ama a sí mismo cuanto más ama lo que es principal en él. Así, se ve que aquél que quiere sobreabundar en actos de virtud se ama más a sí mismo.

1350. En *tercer* lugar, *prueba lo supuesto*, que aquél que ama lo que es principalísimo en él, el entendimiento o razón, se ama al máximo a sí mismo. Lo muestra dando *tres razones.* La *primera*, es que una ciudad parece ser más aquello que es principalísimo en ella, de allí que lo que hacen en la ciudad sus gobernantes, se dice que lo hace toda la ciudad. La misma razón encontramos sobre cualquier otra realidad constituida por muchos. Por tanto, el hombre es más aquello que en él es principal, la razón o el entendimiento. Así, aquél que ama el entendimiento o la razón y le procura los mejores bienes con largueza, parece que es *philautos* o amador de sí.

1351. Da la *segunda* de las razones.

Dice que ser continente es como *tenerse* a sí mismo e incontinente como *no tenerse.* Esto sucede en cuanto el hombre mantiene o conserva su entendimiento

por seguir el juicio de éste, o no lo mantiene debido a su incontinencia, pues cada hombre es esto, a saber, su entendimiento. Así, parece que el hombre que, en verdad se ama, es aquél que ama su entendimiento.

1352. Da la *tercera de* las razones.

Dice que lo que los hombres hacen por medio de su razón parecen haberlo hecho más ellos mismos y que lo han hecho voluntariamente. Pero, lo que el hombre hace por concupiscencia o por ira, no parece haberlo hecho él mismo por propia voluntad, sino conducido por un movimiento extraño. Así, parece que el hombre es principalmente lo que es según el entendimiento y la razón. Por tanto, se ama más cuando ama su entendimiento y razón.

1353. *Muestra a quién compete ser amador de sí según este modo.* Dice que es manifiesto que cada cual es su entendimiento o razón. O dado que algo más concurre al ser del hombre, puede decirse que el hombre es máximamente su entendimiento o razón, porque es determinante y perfectivo de la especie humana. Es también manifiesto que el virtuoso ama, sobre todo, a su entendimiento y razón porque íntegramente lo conserva y lo obedece en todo. Por tanto, es ostensible que el virtuoso, sobre todo, es *philautos*, amador de sí mismo.

1354. *Muestra que este modo de amarse difiere específicamente del anterior.* Dice que el virtuoso se ama a sí mismo según otra clase de amor de sí, diferente de la que ha sido reprobada. Observa *dos diferencias. Una*, proviene de la acción, pues el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto vive según su razón; en cambio, el que vive según su pasión es vituperado, pues sigue las pasiones de la parte irracional del alma, como se dijo. La *otra*, proviene del fin, pues el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto apetece para sí lo que es un bien en sentido absoluto. Pero es vituperado aquél que se ama a sí mismo en cuanto apetece para sí lo que aparece como un bien útil cuando, sin embargo, es algo nocivo.

1355. *Muestra que amarse a sí mismo de este segundo modo es laudable.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, excluye del que se ama a sí mismo de este segundo modo eso por lo cual es vituperado el que se ama a sí mismo.

Primero, muestra que quien se ama a sí mismo según la razón debe ser alabado. Pues, así, es el que procura sobreabundar en actos virtuosos. Es manifiesto que todos aceptan y ponderan a los que se aplican a las buenas acciones de diferente manera que los demás, v.g. en mucha mayor medida que los demás. Así, es claro que, el que se ama a sí mismo según la virtud, es laudable.

1356. En *segundo* lugar, *muestra que es útil, no sólo para sí, sino aun para los demás.* Ha dicho que, el que se ama a sí mismo según la virtud, procura con largueza obrar bien. Pero si todos se esforzaran para el bien, de tal manera que cada cual tendiera a sobrepasarse a otro en bondad obrando inmejorablemente, se seguiría que todos en común poseerían aquello que necesitan, porque uno

subvendría al otro, y lo propio de cada cual serían los mejores bienes, o sea, las virtudes.

1357. En *tercer* lugar, *infiere dos corolarios de lo dicho*. El *primero*, que es conveniente que el hombre bueno se ame a sí mismo, pues, obrando el bien, no sólo se favorece sino también a los demás. En cambio, el malo no debe amarse a sí mismo, porque siguiendo las malas pasiones, no sólo se hace daño por privarse de las virtudes, sino también a los prójimos por privarlos de los bienes sensibles.

1358. En *segundo* lugar, dice que, en el hombre malo, lo que hace y lo que debe hacer son contrarios, pues actúa contra su entendimiento y razón. Pero todo entendimiento elige lo que es mejor para sí mismo. Así, el malo no hace lo que le corresponde hacer. Pero esto es conforme al virtuoso que en todo obedece al entendimiento.

1359. *Excluye del que se ama según la virtud* lo que se dijo en reprobación del que se ama a sí mismo, v.g. *que no hace nada por los demás*.

Primero, expone lo propuesto. Segundo, lo manifiesta. Tercero, epilogando, infiere la verdad de la cuestión.

Dice pues, *primero*, que es verdad lo dicho del virtuoso, que hará mucho en favor de sus amigos y en primer lugar, o sea el que más entre todos. Aun si fuera necesario morir, no abandonaría a su amigo, como si por el amigo rechazase y despreciase dinero, honores y todos los otros bienes exteriores sobre los cuales los hombres disputan. Por todo esto, procura para sí mismo el bien, el bien honesto que es más eminente. Luego, aun en esto se ama más a sí mismo, pues procura para sí el mayor bien.

1360. *Muestra lo dicho*.

Primero, en cuanto a la muerte que el virtuoso sobrelleva en favor del amigo. Segundo, en cuanto a que por el amigo desprecia los bienes exteriores. Tercero, en cuanto a las acciones virtuosas que, a veces, el virtuoso deja en manos del amigo.

Dice pues, *primero*, que, muriendo en favor del amigo, el virtuoso procura el bien para sí mismo, pues prefiere deleitarse durante poco tiempo en un gran acto de virtud, que durante mucho tiempo deleitarse calmamente o medianamente en medianos actos de virtud.

Prefiere vivir bien excelentemente durante un año, que durante muchos años medianamente. De manera similar, también prefiere una sola acción buena y grande que muchas buenas y pequeñas. Esto les ocurre a los que mueren a causa de su virtud, pues aunque vivan menos, sin embargo, en una sola acción en la cual se exponen en favor del amigo, hacen mayor bien que en muchas acciones distintas. Así, exponiéndose a la muerte por los amigos, actuando virtuosamen-

te, eligen un gran bien para sí mismos. En esto se ve claramente que se aman a sí mismos al máximo.

1361. *Muestra lo mismo en cuanto al desprecio de los bienes exteriores.*

Primero, en cuanto al dinero. Dice que, por los amigos, los virtuosos rechazan, o sea, desprecian o distribuyen su dinero o riquezas, de tal manera que sus amigos reciben mucho con relación a esos bienes. En lo cual también, en mayor medida, se aman a sí mismos según la verdad. Pues, mientras alguien concede riquezas al amigo, y para sí mismo adquiere un bien honesto, es manifiesto que se atribuye un mayor bien a sí mismo y, así, se ama más a sí mismo.

1362. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo acerca de los honores y de las dignidades.*

Dice que, de la misma manera, se comporta en torno a los honores y dignidades, pues el virtuoso fácilmente los deja por los amigos, porque hacerlo es cierto bien, v.g. un acto de virtud y laudable. Así, queda claro que el virtuoso actúa adecuadamente al elegir, en lugar de todos los bienes exteriores, el bien de la virtud, que es el bien más grande; y, así, se ama más a sí mismo.

1363. *Muestra lo mismo en cuanto a las acciones de virtud.* Dice que sucede a veces que el virtuoso deja en manos del amigo el hacer actos virtuosos. Si un acto de virtud debe ser hecho por él o por otro, lo deja en manos del amigo, para que, por ello, se beneficie y sea alabado. Sin embargo, también en esto toma para sí lo mejor. Pues es mejor y más virtuoso que él sea la causa de que su amigo realice tales acciones, más aun que si las hiciera él mismo, especialmente cuando a él le quede la oportunidad de hacer otras iguales o mayores. Así, queda claro que el virtuoso se atribuye a sí mismo más en cuanto al bien, con relación a todo lo laudable. Y de esta manera, se ama más a sí mismo.

Por último, en un epilogo, concluye que corresponde amarse a sí mismo, tal como se vio en el virtuoso, no como la mayoría de los hombres, que no son virtuosos y se aman a sí mismos.

LECCIÓN X

1169 b 3-1170 a 13, nn. 1364-1374

Se plantea si el hombre feliz necesita amigos o no

Una vez que *Aristóteles* indagó y resolvió el problema que se presentaba por parte del amor con respecto a sí mismo, *ahora, resuelve la duda que se presentaba por parte del amor con respecto a otro.*

Primero, propone la duda. Segundo, muestra que se trata de una duda razonable. Tercero, la resuelve.

1364. Dice pues, *primero*, que la duda consiste en saber si el hombre feliz necesita amigos o no.

1365. *Muestra que es una duda razonable, poniendo objeciones a una y otra parte.*

Primero, objetando a la parte negativa. Segundo, a la parte afirmativa.

En el *primer* punto, *argumenta de dos maneras. Primero, por la razón.* Hay quienes dicen que los dichosos, como son autosuficientes, no necesitan amigos. Como en ellos se presentan todos los bienes, teniendo por sí suficiencia de los mismos, parece que no necesitan de nada más. Empero, el amigo parece ser necesario, puesto que como es otro yo, da aquello que un hombre no puede tener por sí mismo. Así, parece que el dichoso no necesita amigos.

1366. En *segundo* lugar, *presenta lo mismo recordando un proverbio* que circulaba entre los gentiles. Decía que, cuando el demonio da algún bien, no se necesitan los amigos. Los gentiles y, sobre todo, los platónicos, sostenían que el orden de la providencia era tal que las cosas humanas eran gobernadas gracias a la divina providencia mediando los demonios, de quienes, sin embargo, decían que unos eran buenos y otros malos. El sentido del proverbio dice que, como los bienes le llegan al hombre gracias a la divina providencia, según parece ocurrir a los felices, el hombre no necesita el auxilio de los amigos[15].

1367. *Objeta a la parte contraria dando tres razones.* Parece desatinado decir que a los felices son concedidos todos los bienes exteriores y no les son concedidos los amigos, cuando, no obstante, un amigo sea lo más grande entre dichos bienes.

1368. Da la *segunda de* las razones.

Primero, da la razón. Dijo que a un amigo concierne más hacer bien que recibir. Hacer bien es propio de la virtud; y la felicidad consiste en la operación de la virtud, como se dijo en el libro primero[16]. Luego, para ser feliz, es necesario ser virtuoso y, por ende, hacer bien. Es mejor hacer bien a los amigos que a los extraños y a todos los demás de la misma traza, porque esto el hombre lo hace más deleitable y prontamente. Luego, el hombre feliz, como es virtuoso, necesita amigos a quienes hacer bien.

1369. En *segundo* lugar, *infiere cierta duda de lo dicho*, si el hombre necesita más de los amigos en la buena fortuna que en los infortunios, pues parece que, en ambas situaciones, los necesita: en el infortunio, para recibir un beneficio de los amigos; y, en una situación afortunada, para que él mismo pueda beneficiarlos. Pero aquí no responde a esta duda sino más adelante[17].

---

[15] Eurípides, *Orestes*, 667.

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 9-20.

[17] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 11, 1171 a 25-28.

1370. Da la *tercera* de las razones. Decir que el hombre dichoso es solitario parece desatinado, pues va contra la elección común de todo hombre. Nadie elegiría vivir siempre aislado en sí mismo, solo, ni aun teniendo todos los bienes, porque el hombre naturalmente es un animal sociable y nativamente apto para convivir con los demás. Por tanto, como el hombre feliz tiene todo lo que es naturalmente bueno para el hombre, es conveniente que tenga con quienes convivir. Manifiestamente es mejor para el hombre feliz convivir con los amigos y con hombres virtuosos que con extraños o con cualesquiera. Luego, así, es claro que el hombre feliz necesita amigos.

1371. *Resuelve la duda planteada.*

Primero, muestra de qué modo dicen algo verdadero los que niegan que el hombre necesita amigos. Segundo, de qué modo dicen algo falso.

Dice pues, *primero*, que como ya probó que el hombre feliz necesita amigos, es preciso considerar qué es lo que dicen los que lo niegan y con relación a qué dicen algo verdadero.

A este respecto, debe considerarse que muchos estiman que amigos son los que les resultan útiles en la colación de bienes exteriores, únicos bienes que conocen los hombres vulgares. De tales amigos no necesita el dichoso porque se basta a sí mismo en los bienes que posee. Asimismo, tampoco necesita amigos en razón del deleite, sino poco, en la medida en que la actividad humana requiere de lo lúdico para descansar, como se dijo en el libro cuarto[18]. Pues la vida del hombre feliz, como es deleitable en sí misma, según vimos en el libro primero[19], no necesita un deleite superpuesto por el cual sean absolutamente necesarios los amigos. Como no necesita tales amigos útiles o deleitables, parece no necesitar amigos.

1372. *Muestra que no es del todo verdadero lo dicho.*

Primero, por ciertas razones morales. Segundo, por una razón más natural.

Da tres razones morales. La *primera*, que no es verdadero lo dicho que el hombre dichoso, como no necesita amigos útiles o deleitables, no necesita amigos. Pues sí necesita algunos en razón de la virtud porque, como se dijo en el libro primero[20], la felicidad es cierta operación.

Es manifiesto que la operación consiste en hacerse, y no es algo existente al modo de lo permanente, como si fuese alguna posesión que, habida, hiciese al hombre feliz, de tal manera que no necesitara realizar operación alguna. Ser feliz consiste en vivir y operar continuamente, y es preciso que la operación del hombre bueno sea buena y deleitable en sí misma, porque es un bien por sí,

---

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 14, 1128 a 4 ss.

[19] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 7, 1098 a 20.

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 16-18.

como se dijo en el libro primero[21]. La operación buena, entre lo deleitable, es lo deleitable propio del virtuoso (no sería virtuoso quien no se deleitase en la operación de la virtud, como se dijo en ese libro[22]). Luego, para la felicidad, se requiere que el feliz se deleite en los actos de virtud.

Pero no podemos deleitarnos sino en lo que conocemos, empero, podemos contemplar mejor al prójimo que a nosotros mismos y sus acciones más que las nuestras, pues el juicio de cada cual, en lo propio, falla más debido al particular afecto que tiene uno hacia sí mismo. Así, queda claro que, para los hombres buenos, son deleitables las acciones de los que no sólo son buenos sino también amigos, en quienes se encuentra lo que es deleitable según la naturaleza: el bien y lo amado. Así, el hombre dichoso necesitará tales amigos virtuosos, en cuanto desea considerar las acciones buenas, apropiadas también para sí mismo, como son las acciones de ese hombre bueno que es su amigo. Pues, como un amigo es como otro yo, las acciones del amigo son para él como las propias.

1373. Da la *segunda* de las razones.

Dice que comúnmente se estima que el hombre feliz debe vivir deleitablemente, pues el deleite es parte de lo que se requiere para la felicidad, como se dijo en el libro primero[23]. Pero el que vive alejado de los demás soporta lo difícil, o sea, una vida gravosa, ya que debe *interrumpir* el deleite que sigue a su operación. Pues no es fácil que el hombre según sí mismo, viviendo alejado de los demás, opere continuamente. Es fácil si vive con otro, pues se realiza cierta alternancia de las operaciones mientras realizan recíprocamente el bien; y, así, su deleite es continuado.

Pues cuando el hombre reside con sus amigos, la operación virtuosa que es deleitable en sí misma será más continua. Esto se da en el hombre dichoso, de manera tal que continuamente se deleite en los actos de virtud. El virtuoso en cuanto tal goza en las acciones virtuosas realizadas por él o por los demás, y se contrista en las acciones contrarias que proceden de la malicia de alguno, como el músico se deleita en la buena música y se disgusta en la mala.

1374. Da la *tercera* de las razones.

Dice que, del convivir del virtuoso amigablemente con los buenos, proviene la *ascesis*, el asociarse a propósito de la virtud, como dijo el poeta *Teognis*[24]; y tal sociedad es ventajosa para cualquier virtuoso, como otras actividades humanas que llegan a mejor perfección en sociedad.

---

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 14-16.

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 18-22.

[23] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 18-26.

[24] Vivió entre 570-485 a. C. y dejó escritas una colección de sentencias morales, frag. 35.

LECCIÓN XI

1170 a 13-b 19, nn. 1375-1383

Al hombre bueno y feliz su ser y vivir le resultan deleitables, lo cual se extiende al ser y vivir de sus amigos

Después que *Aristóteles* apeló a razones morales por las que aparece la necesidad de amigos que tiene el hombre feliz, *ahora, muestra lo mismo por una razón más natural.*

Primero, muestra que tener un amigo es elegible para el hombre feliz. Segundo, concluye que el hombre feliz necesita amigos.

1375. *Primero, expone lo propuesto.*

Dice que, si lo consideramos por una razón más natural, aparece con toda claridad que, para el hombre virtuoso y feliz, es naturalmente elegible un amigo virtuoso, aun más que otros bienes exteriores.

1376. En *segundo* lugar, *lo prueba.*

Primero, muestra lo que es naturalmente elegible y deleitable para el virtuoso con respecto a sí mismo. Segundo, muestra lo que es para sí elegible y, con respecto al amigo, deleitable.

Sobre el *primer* punto, *muestra que al virtuoso le resulta naturalmente elegible ser y vivir.* Segundo, muestra que sentirlo también le resulta deleitable y elegible.

En lo *primero, da la razón que sigue*: todo lo que naturalmente es un bien es, para el virtuoso, un bien y deleitable según sí mismo, como se vio en el libro séptimo[25]. Pero ser y vivir son naturalmente un bien y deleitable para los vivientes. Luego, ser y vivir no sólo son un bien, sino también son deleitables para el virtuoso.

La mayor es literalmente evidente por sí.

1377. Pone la proposición menor, con respecto a la cual, *primero, muestra en qué consiste vivir.* Dice que en todos los animales vivir es comúnmente determinado según la potencia sensitiva. En los hombres, vivir es determinado, según la potencia sensitiva, en cuanto a lo que es común con los otros animales; y es determinado, según la potencia intelectiva, en cuanto a lo que es propio suyo. Mas toda potencia se reduce a la operación como a su perfección propia. De ahí que eso, que es principal, consiste en la operación y no en la potencia desnuda, pues el acto es mejor que la potencia, como se prueba en la *Metafísica*[26]. Por lo cual, se evidencia que el vivir propio del animal o del hombre con-

---

25 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 16-20.

26 Aristóteles, *Metaphysica,* IX, 1049 b 4.

siste principalmente en sentir o entender. El durmiente, porque no siente o entiende en acto, no vive perfectamente, sino tiene la mitad de su vida, como se dijo en el libro primero[27].

1378. En *segundo* lugar, *muestra que vivir es naturalmente un bien y es deleitable*. Dice que el vivir mismo se encuentra entre lo bueno y deleitable en sí mismo. Lo comprueba por lo que es determinado; y lo que es determinado pertenece a la naturaleza del bien.

Para cuya evidencia hemos de considerar que la potencia, de suyo, es indeterminada porque está abierta a sus muchas posibilidades, y se determina por el acto, como se ve claro en el caso de la materia y la forma. Mas la potencia sin el acto es potencia con privación, la cual constituye la razón de mal, como la perfección que es por el acto constituye la razón de bien. Por eso, como lo indeterminado en cuanto tal es un mal, así, lo determinado en cuanto tal, es un bien.

Pero vivir es determinado, ante todo, según que consiste principalmente en la operación, como se dijo. De allí se hace patente que vivir es naturalmente un bien. Pero lo que es naturalmente un bien, también es un bien para el virtuoso, siendo el virtuoso la medida en el género de lo humano, como se dijo. Por eso, porque vivir es naturalmente un bien, vemos que es deleitable para todos.

1379. En *tercer* lugar, *plantea una duda*. Expresa que, a propósito de lo dicho, que vivir es naturalmente un bien y deleitable, no debemos entender una vida mala, viciosa y corrupta, que se aparta del orden de la naturaleza, ni tampoco una vida que transcurre en la tristeza. Pues una vida tal no es naturalmente buena porque es indeterminada, carente de la debida perfección al igual que lo que se da en relación con ella. Como cada uno es determinado por lo que en él existe, si esto fuera indeterminado, también lo será cada uno, como si la enfermedad fuera indeterminada, también el cuerpo enfermo será indeterminado. Así, la vida que transcurre en la malicia o en la tristeza es indeterminada y mala como la malicia misma y la corrupción o la tristeza. Esto se verá más claramente cuando hablemos de la tristeza[28].

1380. *Infiere una conclusión de este razonamiento*. Dice que si el vivir mismo es naturalmente un bien y deleitable (lo cual no sólo aparece por la razón dada sino por el hecho de que todos lo apetecen), se sigue que, sobre todo, para el virtuoso y el dichoso, vivir es un bien y deleitable. Como su vida es perfectísima y muy dichosa, es más elegible para el virtuoso.

1381. *Muestra que sentirse viviendo es elegible y deleitable para el virtuoso*. El que ve, se siente viendo su visión; y, el que oye, se siente oyendo. De manera similar, sucede en otros actos en que uno mismo se siente obrando. Cuando nos

---

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1102 b 5-17.

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 5, 1175 b 18-22.

sentimos a nosotros sintiendo y nos entendemos entendiendo, nos sentimos y entendemos a nosotros mismos, siendo. Se dijo que el ser y el vivir del hombre son principalmente sentir o entender. Sentirse uno mismo viviendo se cuenta entre lo que es deleitable en sí, pues vivir es naturalmente un bien como se mostró. Vivir es naturalmente un bien y sentir un bien en uno mismo es deleitable. Así como vivir es elegible, y máxime para los buenos, para quienes ser es un bien; y deleitable, es claro que también les resulte deleitable percibirse sintiendo y entendiendo, pues al mismo tiempo, sienten lo que para ellos es un bien en sí mismo, a saber ser y vivir, y en esto se deleitan.

1382. *Muestra sobre la base de lo dicho qué es para el virtuoso y feliz elegible y deleitable con respecto al amigo.* Dice que el virtuoso se comporta hacia el amigo como hacia sí mismo, porque de alguna manera el amigo es otro yo. Como para el virtuoso es elegible y deleitable que él mismo sea, así, es elegible y deleitable para él que el amigo sea. Si no, de igual manera, casi igual, pues es mayor la unidad natural de alguno hacia sí mismo que la unidad afectiva hacia el amigo. Dijo que, para el virtuoso, es elegible su ser y su vivir, porque siente que su ser y su vivir son un bien. Este sentir es deleitable en sí mismo, pues es sentir que se tiene un bien. Luego, como puede uno deleitarse en su ser y vivir sintiéndolos en sí mismo, así, para deleitarse en el amigo, debe sentir a la vez su ser, lo cual sucede conviviendo entre ellos según su comunicación por palabras, y su reflexión mental. Pues se dice que los hombres conviven propiamente entre sí cuando lo hacen de este modo: según la vida que es propia del hombre, y no como sucede en el ganado, por el hecho de pastar juntos.

A raíz de todo lo dicho, concluye lo propuesto diciendo que, si para el dichoso su ser es elegible en sí mismo, en cuanto naturalmente es un bien y deleitable, como el ser y la vida del amigo –en cuanto a su afecto– están cerca de su propia vida; por ende, el amigo también es elegible para el hombre virtuoso y feliz.

1383. *Muestra que, para los felices, son necesarios los amigos.* Lo que es elegible para el hombre feliz debe él tenerlo, de otra manera, permanecerá en la indigencia, lo cual va contra la razón de felicidad, que requiere la suficiencia. Luego, se requiere que aquél que vive en estado de felicidad tenga amigos virtuosos. Pero habla aquí de la felicidad como puede darse en esta vida, según se dijo en el libro primero[29].

---

[29] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 7, 1098 a 20.

LECCIÓN XII

1170 b 20-1171 a 20, nn. 1384-1393

Sobre el número de amigos muestra que es innecesario tener demasiados, pues para el deleite y la ocasión pocos bastan; y según el bien no se pueden tener muchos

Una vez que *Aristóteles* expuso ciertas dudas sobre la amistad, por parte de los que aman, *ahora, expone otras, por parte de los amados.* Plantea *tres* dudas.

La primera, se refiere al número de amigos. La segunda, se refiere a la necesidad de los mismos. La tercera, a la convivencia entre ellos.

1384. *Presenta la primera duda* que consiste en saber si debemos hacernos de muchos amigos o no. Como prudentemente dice el proverbio sobre las peregrinaciones: *no sea yo llamado muy peregrino ni tampoco no peregrino, es decir, no se diga de mí que viajo demasiado sin razón por todas partes, ni tampoco que nunca salgo de casa por una peregrinación*[30]. Corresponde lo mismo en torno a la amistad, de manera que alguien no tenga ni un amigo, ni tampoco sea amigo de muchos, según una sobreabundancia.

1385. En *segundo* lugar, *resuelve el problema. Primero, en cuanto a la amistad en lo útil.*

Lo dicho sobre que debemos evitar tener una cantidad superflua de amigos, parece ajustarse totalmente a los amigos de ocasión o para una utilidad, pues al tener en cantidad amigos de quienes recibir favores, se hace preciso, a su vez, hacerles muchos servicios, lo cual es muy trabajoso, de tal manera que no alcanza el tiempo de su vida para quienes quieren obrar así.

Además, si los amigos útiles son más que los necesarios para la propia vida, distraen demasiado al hombre y lo imposibilitan con relación al bien de su vida que consiste en las operaciones de virtud. Mientras el hombre se aboca desmedidamente a los asuntos de los demás, la consecuencia es que no puede tener el debido cuidado de sí mismo. Así, queda claro que no es necesario para el hombre tener muchos amigos útiles.

1386. *Segundo*, muestra lo mismo *diciendo que, también para el deleite, bastan pocos amigos.* El deleite exterior, que por tales amigos se presenta, se busca en la vida humana como el condimento en la comida que, si bien es poco, es suficiente. Por eso, también unos pocos amigos bastan al hombre para el deleite, para recrearse con ellos durante algún tiempo.

1387. En *tercer* lugar, *resuelve el problema en relación con los amigos según la virtud.*

---

[30] Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 660.

Primero, por la razón muestra lo propuesto. Segundo, por la experiencia.

En cuanto al *primer* punto, *resume el problema.* Dice que queda por considerar si deben hacerse muchos amigos según la virtud, de tal manera que cuantos más se tengan mejor es; o, si corresponde emplear cierta mesura sobre la cantidad de amigos, como se ve con respecto a los habitantes de una ciudad, que no son diez solamente, pero tampoco diez miríadas o cien mil (una miríada equivale a diez mil), pues sobrepasando esa cantidad no será una ciudad sino una región. Aunque la cantidad de personas necesarias para formar una ciudad no se define según un solo parámetro, pues una ciudad puede ser más grande y más pequeña. Pueden, sin embargo, tomarse dos extremos, entre los cuales, la cantidad intermedia puede definirse como conveniente para constituir una ciudad.

1388. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión* diciendo que la cantidad de amigos no debe ser muy grande sino una cantidad determinada. Lo prueba dando *tres razones.* La *primera,* dice que varios pueden ser los amigos con quienes pueda un hombre convivir, pues esto, entre las restantes, parece ser más amistoso o congruente con la amistad que es según la virtud. Pero es manifiesto que no es posible que el hombre conviva desmesuradamente con una multitud de hombres; y que, de alguna manera, se reparta entre muchos. Así, se hace evidente que no pueden ser muchos los amigos según la virtud.

1389. Da la *segunda* de las razones.

Es manifiesto que a los amigos corresponde convivir entre sí; por eso, si un hombre tuviere muchos amigos, es preciso que éstos sean también amigos entre sí, de otro modo no pueden permanecer juntos y, por ende, tampoco convivir con el amigo. Pero es difícil que entre muchos pueda darse que sean amigos entre sí. Así, no parece posible que un hombre tenga muchos amigos.

1390. Da la *tercera de* las razones

Dijo que un amigo se congratula con su amigo. Pero es difícil poder congratularse y condolerse familiarmente con muchos, pues verosímilmente coincidirá el que debamos deleitarnos con uno y con otro entristecernos, lo cual es imposible. Así, vemos que no es posible tener muchos amigos.

1391. En *tercer* lugar, *infiere lo propuesto* basándose en lo dicho, que no está bien que el hombre busque hacerse amiguísimo de muchos, sino tan sólo de los suficientes para convivir. No parece ocurrir que el hombre sea demasiado amigo de muchos. De ahí que tampoco en el amor libidinoso ame un hombre a muchas mujeres con amor intenso. Pues la perfecta amistad consiste en cierta sobreabundancia de amor, que no puede guardarse sino hacia uno, o hacia muy pocos. Siempre la abundancia concierne a pocos, pues no puede suceder que muchos alcancen la suma perfección, en razón de sus múltiples defectos e impedimentos.

1392. *Muestra lo propuesto por la experiencia.* De hecho, vemos que sucede a un hombre tener amistad hacia pocos. Pues no se encuentran muchos amigos de uno sólo según una amistad de compañerismo, de camaradería, o entre parientes. Lo prueba cierto proverbio que alude a que algunos himnos se cantan entre dos[31]. Pues es costumbre que a lo sumo los jóvenes marchen cantando de dos en dos. Pero los *poliphili*, los que aman a muchos, que disfrutan familiarmente con todos, no parecen ser verdaderos amigos de alguno porque no conviven perdurablemente con ninguno, sino que pasajeramente se comportan familiarmente con cualquiera. Mas éstos, no obstante, son llamados amigos en sentido político, según lo habitual en las ciudades, en las cuales la amistad es juzgada por tales gestos y familiaridades. Ahora bien, a éstos, que de muchos son amigos, los hombres los llaman *complacientes*, lo cual suena al vicio por exceso en el complacer, como se dijo en el libro cuarto[32].

1393. *Muestra según qué amistad se dice que algunos son amigos de muchos.* Dice que esto ocurre según la amistad política no sólo del modo en que el complaciente es amigo de muchos, sino que también puede competir a un verdadero virtuoso. Dijo que la amistad política parece ser lo mismo que la concordia. Mas el virtuoso concuerda con muchos en aquello que pertenece a la vida política. Sin embargo, no sucede que el virtuoso tenga amistad hacia muchos en razón de la virtud, de tal manera que los quiera por ellos mismos, y no sólo por lo útil o lo deleitable. Antes bien, debe ser muy amable y caro al hombre si pudiera encontrar unos pocos amigos de esta clase, a saber, en razón de la virtud y por ellos mismos.

LECCIÓN XIII

1171 a 21-b 28, nn. 1394-1403

Se pregunta cuándo el hombre necesita más a los amigos: si en la adversidad o en la prosperidad y da seis preciosas recomendaciones

Una vez que *Aristóteles* resolvió la duda planteada sobre la cantidad de los amigos, *ahora, presenta una duda sobre su necesidad.*

---

[31] Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílades, etc.

[32] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 8, 1125 a 1-2.

Primero, propone la duda. Segundo, la resuelve. Tercero, prueba algo que supuso.

1394. Dice pues, *primero*, que puede dudarse si el hombre tiene más necesidad de amigos en la buena fortuna o en la adversidad, pues es manifiesto que en ambas situaciones se requieren los amigos. En el infortunio, porque le lleven un auxilio contra la adversidad; en la prosperidad, para convivir con ellos y beneficiarlos. Pues si son virtuosos quieren obrar bien.

1395. *Da la solución de la cuestión* concluyendo que tener amigos es, para el hombre, más necesario en los infortunios, en los cuales necesita de los servicios que ellos prestan, como se dijo. De ahí que en tal situación el hombre necesite más de los amigos útiles que le presten beneficios. Ahora bien, es mejor, más honesto tener amigos en la prosperidad, de ahí que en esta situación los hombres busquen amigos virtuosos, porque es más elegible beneficiar a los virtuosos y convivir con ellos.

1396. *Prueba lo que supuso*, que los amigos son necesarios en ambas situaciones de la fortuna.

Primero, expone lo propuesto. Dice que la presencia misma de los amigos es deleitable, tanto en la buena fortuna como en la adversidad.

1397. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto.*

Primero, en cuanto a los infortunios. Segundo, en cuanto a la buena fortuna. Tercero, infiere cierto corolario.

Primero, muestra lo propuesto. Dice que los hombres sumidos en el dolor sienten cierto alivio por la presencia de amigos que se conduelen con ellos.

1398. En *segundo* lugar, *busca la causa de lo dicho.* Da *dos causas* bajo la duda de cuál es la mejor. La *primera*, está tomada del ejemplo de los que llevan un duro peso y uno se alivia por la compañía del otro que toma la carga consigo. De manera similar, parece que el peso del dolor lo llevase mejor uno de los amigos si el otro toma consigo la misma carga de tristeza.

Este ejemplo no parece ser congruente con respecto a la tristeza o dolor mismo. No compete a la poca o mucha tristeza que se sufre que disminuya porque otro asuma una parte para sí. Sin embargo, puede ser congruente con respecto a la causa de la tristeza; como si uno se entristece por un daño padecido, en tanto el amigo soporta una parte del daño, disminuye el del primero; y, en consecuencia, la tristeza.

La *segunda* de las causas es mejor y compete en mayor medida a la tristeza misma. Es manifiesto que, sobreviniendo cualquier deleite, disminuye la tristeza; ahora bien, la presencia del amigo y su condolencia producen deleite de *dos* modos. De *un* modo, porque la presencia misma del amigo es deleitable. De *otro*, porque, en tanto comprendemos que se conduele, nos deleitamos en su amistad; y, así, nuestra tristeza se hace menor.

Como esta reflexión es ajena al propósito principal, agrega que, al presente, debe dejar de indagar si los hombres sienten alivio de su tristeza por la presencia de amigos condolidos, por lo dicho o por otros motivos. No obstante, es bien manifiesto que sucede lo que se ha dicho.

1399. En *tercer* lugar, *muestra que la presencia de un amigo condolido lleva anexa cierta tristeza.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, infiere cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que la presencia de amigos condolidos parece producir una mezcla de deleite y de tristeza. La presencia misma de los amigos es deleitable, tanto por una razón común como por una en especial para el hombre desdichado, que es ayudado por el amigo a no entristecerse, en cuanto el amigo consuela no sólo por su presencia sino también por sus palabras, si se trata de un hombre que es apto (*epidexius*) para consolar. Pues el amigo conoce la mente de su amigo, en qué se deleita y se entristece y, así, puede aplicar un remedio conveniente contra su tristeza. De este modo, la presencia de amigos condolidos es deleitable. Por otra parte, es aflictiva en cuanto el hombre siente haber entristecido a su amigo a propósito de sus desgracias. Pues cualquier hombre de buena disposición evita, en la medida de lo posible, ser causa de tristeza para sus amigos.

1400. *Concluye de lo dicho* que los hombres de ánimo vigoroso temen y se guardan naturalmente que sus amigos sean contristados por ellos. (Es parte de la naturaleza de la amistad que el amigo quiera beneficiar al amigo y no ser la causa de algún mal para él). De ninguna manera los hombres varoniles admiten que sus amigos sean afligidos por ellos, a no ser que la ayuda que éstos le presten para no entristecerse exceda en mucho a la aflicción de los amigos. En este caso, admiten aliviar su tristeza por esa pequeña aflicción ocasionada a los amigos. Universalmente a los hombres varoniles no les agrada tener a su lado a los plañideros, porque ellos mismos no son quejumbrosos.

Aunque hay varones mujerilmente dispuestos que se deleitan en tener a otros angustiados junto a ellos, y aman a los que se conduelen de ellos, como si fueran amigos; en esta diversidad de hombres, debemos imitar en todo a los mejores, a los varoniles.

1401. *Muestra la segunda parte propuesta*, que la presencia de los amigos es laudable en la buena fortuna. Dice que, en este caso, la presencia de los amigos produce dos deleites. *Primero*, por la convivencia o trato con los amigos, pues convivir con los amigos es deleitable. *Segundo*, por lo menos, al captar que los amigos se deleitan a propósito de los bienes propios, pues cada uno busca ser causa de deleite para sus amigos.

1402. *Infiere cierto corolario que encierra algunas recomendaciones morales.*

Primero, en cuanto a los que llaman a los amigos. Segundo, en cuanto a los que acuden espontáneamente al lado de los amigos.

En lo *primero*, da *tres* recomendaciones morales. En *primer* lugar, de lo dicho se desprende que, puesto que es deleitable captar que los amigos se deleitan en los bienes propios, el hombre debe convocar prestamente a los amigos ante su buenaventura, a fin de hacerlos partícipes de ella. Pues corresponde al hombre bueno beneficiar al amigo.

La *segunda* recomendación es que el hombre, ante su infortunio, tardíamente y con cierta negligencia llame a los amigos, porque de sus males debe trasmitir lo menos posible a su amigo. Para esto pone el ejemplo del proverbio que dice: *basta con que yo sea desgraciado*, que es como decir que es suficiente que nosotros mismos experimentemos la desgracia: no es necesario que también la padezcan nuestros amigos.

La *tercera* de las recomendaciones dice que, sobre todo, en caso de desgracia, debe llamarse a los amigos sólo cuando con poca turbación pueden prestar una gran ayuda al amigo.

1403. *Da tres recomendaciones de parte de quienes acuden espontáneamente al lado de los amigos.*

En *primer* lugar, dice que, a veces, corresponde acudir prontamente al lado de los amigos que están en desgracia, aun si no nos han llamado, porque es propio del amigo hacer bien al amigo, sobre todo a aquél que está en necesidad y que no considera digno pedirlo al amigo. Que se trate de un servicio prestado a quien no lo pide, es mejor o más honesto para ambas partes, para el que lo presta y para el que lo recibe. Tanto el que da como el que recibe realizan en mayor grado un acto de virtud. El que da, parece dar más voluntariamente; y, el que recibe, actúa virtuosamente, no queriendo ser gravoso o molestar al amigo. Es deleitable para ambos, pues el que recibe no experimenta la vergüenza que puede pasar alguien pidiendo a un amigo, y también el que da se deleita más, al realizar el acto de virtud como por él mismo, no por sugerencia.

Da la *segunda* de las recomendaciones diciendo que, con prontitud, debe el hombre ofrecerse para cooperar con el amigo en su buenaventura cuando fuere necesario, pues el hombre ha menester de amigos que lo ayuden.

Da la *tercera* de las recomendaciones diciendo que, para recibir los beneficios del amigo afortunado, se ha de acudir con calma o sosegadamente, no con presteza. No está bien acudir con prontitud a recibir el favor del amigo, pues el hombre debe temer y resguardarse de una opinión desagradable, no hacerse fama de no ser deleitable para su amigo por ser fastidioso o volverse gravoso para él. Como es claro que a veces ocurre, pues si algunos se lanzan demasiado a recibir beneficios, se vuelven fastidiosos y desagradables para sus amigos. Según otra interpretación, también debe el hombre cuidar o resguardar una opi-

nión deleitable por la tardanza, que su amigo opine de él que le deleita la tardanza debido al beneficio para él.

Por último, concluye de lo dicho que la presencia de amigos parece ser elegible en todos los casos.

LECCIÓN XIV

1171 b 29-1172 a 15, nn. 1401-1409

Plantea si los amigos se deleitan en la mutua compañía como los enamorados se deleitan en la visión mutua

Tratadas las cuestiones sobre la cantidad y la necesidad de amigos, *ahora, se pregunta sobre su convivencia.*

Primero, propone la cuestión. Segundo, muestra la verdad al respecto. Tercero, infiere un corolario.

1404. Dice que la cuestión se basa, en primer lugar, en cierta asimilación de la amistad con el amor pasional, donde vemos que, para los amantes, es sumamente apetecible la visión de aquéllas a las que aman, y eligen el sentido de la vista más que otros sentidos externos; pues, como se dijo, gracias a la vista, nace sobre todo la pasión del amor y, según la vista, se conserva, dado que este amor es provocado principalmente por la belleza que la vista percibe.

Luego, la cuestión consiste en saber qué es lo proporcional a la visión en la amistad, si el convivir mismo, de manera tal que, como los amantes se deleitan sobre todo en la mutua visión, así, los amigos se deleiten en el mutuo convivir. Sin embargo, según otra interpretación, esto no se presenta como una cuestión sino como una conclusión. El texto dice: *si al igual que ver es para los enamorados...*[33], que puede ser una conclusión porque ya probó que la presencia de los amigos en todos es deleitable.

1405. *Muestra la verdad, sea de la cuestión, sea de la conclusión, por tres razones.*

La *primera*, recuerda que la amistad consiste en una relación, según es claro por lo dicho en el libro octavo[34]. Pero los amigos se comunican entre sí, sobre todo, conviviendo. De ahí que convivir parezca ser lo más propio y deleitable en la amistad.

---

[33] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1171 b 29-32.

[34] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 11, 1159 b 32-35.

1406. Da la *segunda* de las razones.

Como el hombre es consigo mismo, así, es hacia el amigo, según se ve por lo dicho. Con respecto a sí mismo, le resulta elegible y deleitable sentirse a sí mismo; por ende, también le resulta deleitable con relación al amigo. Esto se cumple conviviendo, pues por las acciones mutuas que ellos ven, se sienten recíprocamente. Luego, es atinado decir que los amigos apetecen mutuamente convivir.

1407. Da la *tercera* de las razones.

Se toma de la experiencia. Vemos que los hombres quieren estar junto a sus amigos en la acción que principalmente los deleita, a la cual consideran como su ser y, por amor a ella, eligen su vivir, como ordenando a la misma toda su vida.

Tan es así que, *unos*, quieren beber junto a los amigos; *otros*, jugar a los dados; *otros*, ejercitarse en torneos, en la lucha, etc.; o bien, cazar juntos o juntos filosofar, de tal manera que todos quieren permanecer en esa actividad con sus amigos, y la quieren máximamente entre todas las cosas de esta vida. Como queriendo convivir con los amigos realizan esas actividades en las cuales se deleitan sobremanera y en las cuales consideran que consiste toda su vida. En tales acciones se comunican con los amigos y estiman que ese compartir sus actividades es convivir. Así, es evidente que convivir o estar en la compañía de amigos es lo más elegible en la amistad.

1408. *Concluye por lo dicho lo que sucede entre los malos cuya amistad es mala.*

Pues se deleitan, sobre todo, en acciones malas que comparten entre ellos y, como son inestables, siempre avanzan de mal en peor, pues el uno, copiando la malicia del otro, se vuelve malo.

1409. En *segundo* lugar, *concluye*, *en cuanto a los buenos*, que la amistad de los virtuosos es buena, y siempre se incrementa en virtud, por las buenas conversaciones. Los amigos mismos se hacen mejores al obrar juntos y amarse mutuamente. Pues uno recibe del otro el ejemplo de una buena acción en la cual se complace. De ahí viene el proverbio que dice que lo bueno lo toma el hombre de los buenos[35].

Por *último*, a modo de epílogo, concluye que, habiendo tratado la amistad, ahora, se referirá al deleite.

Así finaliza el libro *noveno*.

---

[35] Teognis, frag. 35.

LIBRO DÉCIMO

1172 a 19-1181 b 23, nn. 1410-1520

El deleite en la vida humana. El fin de la virtud: la felicidad, contemplativa y activa. El entronque con los libros de la Política

LECCIÓN I

1172 a 19-b 8, nn. 1410-1414

Por qué debe tratar el deleite

Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes morales y las intelectuales, la continencia y la amistad que tienen cierta afinidad con la virtud, *ahora, procura determinar el fin de la virtud.*

Primero, se refiere al fin de la virtud que compete al hombre en sí mismo. Segundo, al fin de la virtud con relación al bien común, que es el bien de toda la ciudad.

En cuanto a lo *primero, se refiere al deleite que es considerado por algunos como fin de la virtud.* Segundo, estudia la felicidad que es, según todos, el fin de la virtud.

En lo *primero, a manera de proemio, muestra que debe referirse al deleite.* Segundo, sigue con lo propuesto.

Expone, pues, el punto propuesto.

1410. Dice que, después de lo dicho, de pasada o brevemente, ha de referirse al deleite. En el libro séptimo[1], se refirió al deleite como materia de la continencia; por eso, allí se refirió principalmente a los deleites sensibles y corporales. En cambio, ahora, procura estudiar el deleite según que se une a la felicidad. Por eso, estudia, sobre todo, el deleite inteligible y espiritual.

1411. En *segundo* lugar, *prueba por tres razones que debe tratar el deleite.* La *primera*, proviene de la afinidad entre el deleite y nosotros. El deleite parece ser connatural y sobremanera apropiado al género humano. Por eso, los tutores o curadores (*oiaxizontes*) de la casa educan a los niños, sobre todo, mediante los deleites y la tristeza. Como quieren incitarlos al bien y apartarlos del mal, si los niños se portan bien, procuran deleitarlos, por ejemplo, con algunos regalitos; si

---

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 6, 1147 b 19-20.

se portan mal, los contristan, por ejemplo, con palizas. Como la filosofía moral considera los asuntos humanos, le corresponde tratar el deleite.

1412. Da la *segunda* de las razones, que proviene de su relación con la virtud. A la virtud moral parece pertenecer, sobre todo, que el hombre goce en lo que debe gozar, odie lo que debe odiar y se contriste en eso. Pues la virtud moral consiste principalmente en el apetito ordenado, que es conocido por el deleite; y de la tristeza, que ordenadamente siguen a todos los movimientos de la parte apetitiva, como se dijo en el libro segundo[2]. Añade que el deleite y la tristeza se extienden a todo lo que es propio de la vida humana y tienen mucho poder para que el hombre sea virtuoso y viva con felicidad, lo cual no puede darse si desordenadamente se deleita o se entristece.

Pues los hombres frecuentemente eligen lo deleitable, aunque sea malo, y evitan lo aflictivo, aunque sea bueno. De ninguna manera, parece que el hombre que quiere ser virtuoso y feliz debe elegir el deleite y huir de la tristeza a cambio de incurrir en malas acciones o de privarse de actos virtuosos. Por el contrario, puede decirse que no debe elegir hacer algo malo o evitar algo bueno a cambio de tomar lo deleitable o huir de algo contristante. Así, parece que al filósofo moral pertenece considerar el deleite, como la virtud moral y la felicidad.

1413. Da la *tercera* de las razones que proviene de una duda sobre el deleite.

Primero, enumera diversas opiniones sobre el deleite, de las cuales proviene la duda. Segundo, reprueba algo expresado en dichas opiniones.

Dice pues, *primero*, que, por otro motivo, debe determinarse sobre el deleite y la tristeza, porque presenta muchas dudas; lo cual es evidente por las diferencias entre los que se ocupan del tema.

Unos, dicen que el deleite es cierto bien. *Otros*, en cambio, dicen lo contrario, que es algo muy perverso. Y esto de diversos modos. Hay *quienes* lo dicen porque se han persuadido que es así y creen que dicen lo verdadero. Hay *otros* que, aunque no crean que el deleite es algo perverso, estiman que es mejor para nuestra vida declarar que lo es aunque no lo sea, a fin de retraer a los hombres del deleite, hacia el cual muchos son inclinados y se hacen servidores de los placeres. Por eso, debe guiarse a los hombres hacia lo contrario, para que aborrezcan los deleites, declarando que son malos. Pues, de este modo, se llegará al medio debido, de tal manera que el hombre use los deleites moderadamente.

1414. *Rechaza esta última opinión.* No parece ser acertado decir que los hombres declaren en falso que los deleites son malos, para que se retraigan de ellos. Pues, con relación a las acciones y pasiones humanas, se cree menos a las

---

2 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1105 b 21-23.

palabras que a las obras. Si alguno obrase lo que dice ser un mal, más incita por el ejemplo, de lo que impide por la palabra.

La razón es que cada cual parece elegir lo que le parece un bien en particular, en torno al cual se dan las pasiones y los actos humanos. Luego, cuando las palabras de uno no concuerdan con las acciones que aparecen sensiblemente en él, tales palabras son despreciadas y, por ende, se destruye la verdad que por ellas se dice. Así, sucederá en lo propuesto.

Si alguien, criticando todo deleite, parece inclinarse a algún placer, da a entender que todo deleite debería elegirse. Pues el común de la gente no puede delimitar distinguiendo que esto es un bien y aquello un mal, sino que indistintamente considera un bien lo que aparece como un bien.

Luego, las palabras verdaderas no sólo se consideran útiles para la ciencia, sino también para vivir bien, y se cree en ellas en la medida en que concuerdan con las obras. Por eso, tales palabras incitan a los que comprenden la verdad de las mismas a vivir de acuerdo a ellas.

Por último, en un epílogo concluye que ya se ha referido suficientemente a este tema, y que, ahora, corresponde ocuparse de lo que otros han dicho sobre el deleite.

LECCIÓN II

1172 b 9-1173 a 13, nn. 1415-1424

La opinión de Eudoxio sobre el deleite como bien máximo, por qué creían en su opinión, y la opinión de Platón

Una vez que *Aristóteles* mostró que corresponde referirse al deleite, *ahora, comienza a hacerlo*.

Primero, continúa exponiendo las opiniones de otros[3]. Segundo, se refiere a la verdad al respecto.

Con respecto a lo *primero, continúa con la opinión de los que sostienen que el deleite está en el género de los bienes*. Segundo, prosigue con la opinión contraria.

Divide el *primer* punto y *da las razones que aducía Eudoxio para probar que el deleite está en el género de los bienes*. Segundo, da la razón por la que probaba que el deleite es un bien máximo.

---

3 Crítica a Eudoxio: Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1172 b 9 ss; a Espeusipo: *Ethica Nicomachea,* 1172 b 35-1174 a 10.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra cómo Eudoxio probaba que el deleite está en el género de los bienes, por parte del deleite mismo.* Segundo, de qué modo lo probaba por parte de lo contrario.

Primero, expone la opinión y las razones de Eudoxio. Segundo, muestra por qué su opinión y sus razones eran creídas.

1415. Dice pues, *primero*, que *Eudoxio* estimaba que el deleite está en el género de los bienes, pues veía que todos lo desean, tanto los seres racionales, los hombres, como los irracionales, los animales. Lo que es elegible por todos parece ser equitativo o un bien, y tener mucha fuerza en bondad, porque puede atraer a sí todo apetito. Luego, que todos los seres tiendan a lo mismo, es decir al deleite, denuncia que el deleite no sólo es un bien sino un bien óptimo. Es manifiesto que cada cual procura encontrar aquello que es un bien para sí, como el alimento que es un bien para todos los seres animales, por los que comúnmente es apetecido. Por tanto, resulta claro que el deleite que todos los seres apetecen es algún bien.

1416. *Muestra por qué creían sobre todo en Eudoxio.* Dice que las opiniones de Eudoxio eran creídas, más por la virtud moral de quien las proponía, que por la eficacia de las mismas. El mismo era un hombre templado respecto a los diferentes deleites, casi mejor que los demás. Entonces, como él elogiaba el deleite, no parecía decirlo por ser amigo del mismo, sino porque así se le presentase según la verdad de las cosas.

1417. *Da la razón que daba Eudoxio y que provenía de la parte contraria.* Eudoxio estimaba que es claro que el deleite pertenece al género de los bienes, viéndolo desde el lado contrario, de parte de la tristeza, como lo mostró de parte del deleite. Pues aparece claramente que la tristeza en sí es rechazada por todos. De ahí que lo contrario, el deleite, parezca ser por todos elegido.

1418. *Presenta las dos razones que adujo Eudoxio para mostrar que el deleite es un bien máximo.* La *primera*, dice que lo que parece más elegible y, por ende, el mayor bien es lo que no es elegido en razón de otra cosa que a él le acaezca, ni en vista de algo como fin. Esto es lo que todos reconocen ostensiblemente en el deleite. Nadie lo busca por otra cosa en vista de la cual quiera deleitarse, como siendo el deleite en sí mismo elegible. Luego, el deleite es un bien máximo.

1419. Da la *segunda* de las razones.

Primero, propone la razón. Aparece con relación al deleite que, añadido a cualquiera de los bienes, hace a dicho bien más elegible. Como cuando al obrar con justicia o moderadamente, nos deleitamos, la bondad de estos actos es aún mayor, pues aquél que se deleita en los actos de justicia o de templanza, es mejor. Eudoxio quería de aquí concluir que el deleite es algo óptimo, como acrecentando la bondad en todos.

1420. En *segundo* lugar, *muestra la falla de este argumento.* Dice que, de dicho argumento, parece desprenderse que el deleite pertenece al género de los bienes, no que es un bien mayor que otro bien. Pues de cualquier bien se comprueba que, unido a otro bien, es mejor que separadamente por sí mismo.

1421. *Prosigue con la opinión de quienes sostenían que el deleite no es un bien.*

Primero, muestra cómo se oponían a las razones presentadas. Segundo, da las razones de los que aducían lo contrario.

Con respecto a lo *primero*, *muestra cómo por la razón antes presentada, para mostrar que el deleite es algo óptimo, empleaban lo contrario.* Segundo, muestra de qué modo enfrentaban las otras razones.

En el *primer* punto, *muestra cómo Platón empleaba dicha razón para lo contrario.* Segundo, deshace el razonamiento de Platón.

Dice pues, *primero*, que, por la razón ahora enunciada, *Platón*, que era de opinión contraria, intentaba destruir lo dicho mostrando que el deleite no es un bien en sí[4]. Pues es manifiesto que el deleite es más elegible si va unido a la prudencia. Luego, al ver que el deleite es mejor añadido a otro, concluía que no es un bien en sí. Ya que lo que es un bien en sí no es más elegible por la añadidura de otro.

A este respecto, debe saberse que Platón ponía que el bien en sí es la esencia misma de la bondad, como el hombre en sí es la esencia misma del hombre. Pero a la esencia misma de la bondad no puede añadirse un bien sino participando de la esencia de la bondad. Así, toda la bondad que hay en el bien añadido es derivada de la esencia misma de la bondad. Por eso, el bien en sí no se hace mejor por algo añadido.

1422. *Rechaza Aristóteles el razonamiento de Platón.* Es evidente que, según esta razón, nada en los asuntos humanos será un bien en sí, puesto que cualquier bien humano se hace más elegible añadido a algún bien en sí. No puede encontrarse *algo* que llegue a participar de la vida humana que no se haga mejor por el añadido de algo distinto. Nosotros buscamos ese *algo* que llegue a participar de la vida humana, pues los que dicen que el deleite es un bien entienden que es un bien humano, pero no el bien divino mismo que es la esencia misma de la bondad.

1423. *Muestra cómo los platónicos enfrentaban las razones de Eudoxio que probaban que el deleite es un bien.*

Primero, de qué modo enfrentaban la razón que provenía de parte del deleite mismo. Segundo, cómo enfrentaban la razón que provenía de parte de lo contrario.

---

[4] Platón, *Filebo,* 60 b-e.

Enfrentaban la *primera* razón rechazando que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Pero *Aristóteles* los descalifica diciendo que, los que atacan el argumento dado por *Eudoxio*, diciendo que no necesariamente un bien es aquello que todas las cosas apetecen, nada parecen decir.

Pues lo que a todos les parece, decimos que es tenido como un principio. Dado que no es posible que el juicio natural falle en todos, como el apetito no se refiere sino a lo que parece un bien, eso que es apetecido por todos, parece un bien para todos. Así, es el deleite que, apetecido por todos, es un bien.

Aquél que destruye lo que es aprobado por todos no dice para nada algo más creíble. Pues lo que se dice podría ser sostenido sólo si los seres que actúan sin inteligencia, como los animales y los hombres perversos, apetecieran los deleites, porque el sentido no juzga un bien sino para este momento. Así, no sería menester que el deleite fuera un bien en absoluto, sino sólo que fuera un bien para este momento. Pero como, aun los que poseen sabiduría, apetecen algún deleite, de ninguna manera, parecen decir algo verdadero.

Sin embargo, si todos los seres que actúan sin inteligencia apetecieran el deleite, sería todavía probable que el deleite fuera cierto bien, pues aun en los hombres perversos hay cierto bien natural que inclina al apetito a un bien conveniente, y este bien natural es mejor que los hombres malos en cuanto malos. Así como la virtud es una perfección de la naturaleza –por esto la virtud moral es mejor que la virtud natural, como se dijo en el libro sexto[5]-, y la malicia es una corrupción de la naturaleza, el bien natural es mejor, como lo íntegro es mejor que lo corrupto. Es notorio que los hombres malos se diferencian, según eso que pertenece a la malicia, pues hay malicias que son contrarias entre sí. Por tanto, aquello en lo cual convergen los hombres malos, en apetecer el deleite, parece pertenecer más a la naturaleza que a la malicia.

1424. *Muestra cómo enfrentaban la razón tomada de parte de la tristeza.* Decían que no se sigue que, si la tristeza es un mal, por esto el deleite es un bien. Encontramos que un mal se opone, no sólo a un bien sino aun a otro mal, como la audacia no se opone tan sólo a la fortaleza, sino también a la temeridad; y los dos juntos, el bien y el mal, se oponen a lo que no es un bien ni un mal, como los extremos se oponen al medio. Pero algo es *tal* considerado según su especie, como levantar una paja del suelo o algo semejante.

Este razonamiento lo rechaza *Aristóteles* expresando que no están desacertados en cuanto a esa oposición de mal a mal, no obstante, no dicen lo verdadero en lo propuesto. Pues la tristeza no se opone al deleite como un mal a un mal.

---

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 a 35 ss.

En efecto, si ambos fuesen males, deberíamos huir de ambos, pues como el bien en cuanto bien es apetecible, así, el mal en cuanto tal debe evitarse. Si ninguno de ellos fuere un mal, de ninguno habría que huir, o habría que hallarse de la misma manera con relación a ambos. Pero, ahora, todos parecen huir de la tristeza como de un mal y apetecer el deleite como un bien. Luego, se oponen entre sí como un bien y un mal.

LECCIÓN III

1173 a 13-b 20, nn. 1425-1431

Expone y refuta tres razones que esgrimían los platónicos para probar que el deleite no pertenece al género de los bienes

Una vez que *Aristóteles* refutó la objeción de los platónicos a los argumentos de *Eudoxio*, *ahora, expone las razones de ellos contra la posición de Eudoxio.*

Primero, expone las razones que muestran que el deleite no pertenece al género de los bienes. Segundo, expone las razones que muestran que el deleite no es universalmente un bien en sí.

Como las primeras razones conducen a una falsedad, por eso, *Aristóteles*, al mismo tiempo que las expone, *las refuta.*

1425. *Presenta cuatro razones.*

La *primera*, dice que el bien parece pertenecer al género de la cualidad. En efecto, al que pregunta qué es una cualidad le respondemos que es un bien. Pero el deleite no es una cualidad, luego no es un bien.

Aristóteles refuta este argumento diciendo que, porque el deleite no pertenezca al género de las cualidades, no se sigue que no pertenezca por eso al género de los bienes. Al igual que los actos de virtud y la felicidad misma, que claramente pertenecen al género de los bienes, no son cualidades. Pues el bien se dice, no sólo en la cualidad sino en todos los géneros, como se dijo en el libro primero[6].

1426. Da la *segunda* de las razones.

Primero, expone la razón de los platónicos que decían que un bien es determinado, como se vio en el libro noveno[7], pero que el deleite es indeterminado[8]. Lo probaban diciendo que es susceptible de más y de menos. Así, concluían que el deleite no está en el género de los bienes.

---

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 1096 a 25-27.

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 9, 1170 a 20-21.

8 Platón, *Filebo*, 24 e-31 a.

1427. En *segundo* lugar, *destruye este razonamiento.* Al respecto, hemos de considerar que de *dos modos* algo es susceptible de más o de menos. De un *modo*, en concreto; de *otro*, en abstracto. Siempre algo más y algo menos se dicen por acercarse a algo único o por alejarse del mismo. Luego, cuando lo que hay en un sujeto es uno y simple, el mismo en sí no es susceptible de más o de menos. Por tanto, en abstracto no se dice más ni menos, pero sí puede decirse más y menos en concreto, porque el sujeto participe más y menos de una forma dada. Lo que decimos es evidente en la luz que es una sola forma y simple, por eso, la luz misma no se dice según lo más y lo menos. Pero del cuerpo sí se dice que es más o menos luminoso, porque participa más o menos perfectamente de la luz.

Mas, cuando hay alguna forma que en su razón conlleva cierta proporción de muchos ordenados a uno solo, tal forma, también según su propia razón, es susceptible de más o de menos. Como es evidente en el caso de la salud y de la belleza, que conllevan una apropiada proporción de la naturaleza de lo que es sano o bello. Esta proporción puede ser más o menos apropiada, de allí es que la belleza misma o la salud consideradas en sí mismas, se dicen según más o según menos. De lo cual se desprende con claridad que la unidad, según la cual algo es determinado, es la causa que algo no sea susceptible de más o de menos. Luego, porque el deleite es susceptible de más y de menos, les parecía que no es algo determinado y, en consecuencia, no ser del género de los bienes.

Aristóteles dice, oponiéndose, que si los platónicos afirman que el deleite es algo indeterminado porque es susceptible de más y de menos en concreto, pues sucede a alguno ser más y menos deleitado, habrá que decir lo mismo de la justicia y otras virtudes, según las cuales algunos se dicen más y menos tales y cuales, pues algunos son más o menos justos y valientes. Lo mismo sucede en las acciones, pues hay quien obra más o menos justa y templadamente. De acuerdo a esto, *o* las virtudes no pertenecen al género de los bienes, *o* la razón aducida no logra remover al deleite del género de los bienes.

Ahora bien, si dicen que el deleite es susceptible de más y de menos, de parte de los deleites mismos, ¿no debe considerarse quizá que su razonamiento no se refiere a todos los deleites, sino que designa la causa de que ciertos deleites son simples y sin mezcla, como el deleite que sigue a la contemplación de la verdad, y otros son con mezcla, como los que siguen a la combinación de elementos sensibles, por ejemplo, a la armonía de los sonidos, a la mezcla de sabores, o colores? Pues es manifiesto que el deleite simple en sí no es susceptible de más o de menos, sino sólo lo es el deleite mixto, en cuanto la combinación de elementos sensibles que causa el placer, puede convenir más o menos a la naturaleza del que se deleita.

No obstante, tampoco de los deleites que en sí mismos son susceptibles de más o de menos en razón de su combinación, corresponde decir que no son

determinados ni buenos. Pues nada prohibe que un deleite susceptible de más o de menos sea determinado, como la salud. Estos deleites pueden decirse que son determinados en cuanto de alguna manera alcanzan aquello a lo cual se ordenan, por más que la proximidad que se alcance pueda ser mayor. Como la combinación de humores tiene razón de salud en cuanto alcanza un punto conveniente para la naturaleza humana. Por eso, se dice que la salud es determinada, como si alcanzara su propio término.

Pero la complexión que no alcanza de ningún modo este punto no es determinada sino que está fuera de la razón de salud. Por eso, es que la salud en sí misma es susceptible de más y de menos, porque no hay en todos los hombres una misma conmensuración de humores, ni aun en uno y en el mismo es siempre la misma, y si disminuye, la razón de salud permanece hasta cierto término. Así, la salud difiere según más y menos. La misma razón encontramos acerca del deleite mixto.

1428. Da la *tercera* de las razones

Primero, expone la razón. Los *platónicos* sostenían que un bien en sí es algo perfecto[9]. Pero todos los movimientos y generaciones son imperfectos, pues el movimiento es el acto de lo imperfecto, como se dice en la *Física*[10]. Por eso, sostienen que ningún movimiento o generación pertenece al género de los bienes. Como se empeñan en afirmar que el deleite es un movimiento o generación, por eso, concluyen que el deleite no es un bien en sí.

1429. En *segundo* lugar, *aparta esta razón de dos maneras.*

Primero, en cuanto dicen que el deleite es un movimiento. Expresa que no parece bien dicho afirmar que el deleite es un movimiento. Pues todo movimiento es rápido o es lento. Ahora bien, la velocidad y la lentitud no convienen al movimiento en sí mismo sino con respecto a otra cosa; como el movimiento del universo, o sea, el movimiento diurno que recorre todo el cielo, se dice veloz con respecto a otros movimientos.

Para comprender la razón recordemos que, en la *Física*[11], se dice que veloz es aquello que se mueve mucho en poco tiempo, y lento lo que se mueve poco en mucho tiempo. Pero, como se lee en los *Predicamentos*[12], mucho y poco se dicen con relación a algo. Ahora bien, al deleite no compete ni la velocidad ni la lentitud. Acontece ciertamente que alguno llega velozmente al deleite, como otro es velozmente incitado a la ira, pero deleitarse veloz o lentamente no se dice por referencia a otra cosa, como decimos que alguien anda o crece lenta o

---

9 Platón, *Filebo*, 53 c-54 d.

10 Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201 b 31-32.

11 Aristóteles, *Physica*, IV, 10, 218 b 15-17.

12 Aristóteles, *Categoriae.*, 6, 5 b 15-25.

rápidamente o algo semejante. Luego, así, queda claro que alguno accede o llega al deleite rápida o lentamente.

Esto sucede porque por algún movimiento puede accederse al deleite, pero no sucede actuar velozmente según el deleite, como si alguien se deleitase velozmente. Pues el deleitarse mismo consiste más en ser hecho que en hacerse.

1430. En *segundo* lugar, *aparta la razón de los platónicos en cuanto sostenían que el deleite es una generación.*

Primero, muestra que el deleite no es una generación. Segundo, muestra el origen de esta opinión.

Dice pues, *primero*, que el deleite no parece ser una generación, pues no vemos que cualquier cosa se genere de cualquier otra, sino que cada una se resuelve en lo mismo de lo cual se genera, por eso, es preciso que, si el deleite es una generación, la tristeza sea la corrupción de lo mismo cuyo deleite es la generación. Esto es lo que sostienen los platónicos. Dicen que el dolor o la tristeza es la privación de lo que es según la naturaleza, pues vemos que a la separación de lo que está naturalmente unido se sigue el dolor. De manera similar, dicen que el deleite es saciedad, pues cuando se agrega algo a algo que le conviene según la naturaleza, se sigue el deleite[13].

Refuta este punto porque la separación y la saciedad son pasiones corporales. Por tanto, si el deleite es la saciedad de lo que es según la naturaleza, se sigue que hay deleite en el estar saciado y que el cuerpo es deleitado. Pero esto no parece ser verdadero, porque el deleite es una pasión del alma. Por tanto, vemos que el deleite no es la saciedad misma o la generación, sino algo que se sigue de esto. Pues, producida la saciedad, se siente placer, así como se siente dolor y tristeza cuando uno se ha hecho un corte.

1431. *Muestra el origen de esta opinión.* Dice que opinar que el deleite es saciedad y la tristeza o el dolor privación, parece haber provenido de los dolores y deleites con relación al alimento. Pues los que antes han sentido dolor por falta de alimento, después se deleitan en la saciedad. Pero esto no sucede en todos los deleites, pues hay algunos en los cuales no hay saciedad de alguna falta. Pues los deleites que se hallan en las operaciones matemáticas no tienen una tristeza opuesta, tristeza de la que sostienen consiste en una privación. Así, estos deleites no resultan de saciar una falta. Lo mismo vemos en los deleites que son según los sentidos, por ejemplo, según el olfato, el oído o la visión de los objetos sensibles presentes.

Hay también muchos presentimientos y recuerdos deleitables que tampoco pueden atribuirse a dicha causa, de la cual sus generaciones sean estos deleites. Porque no encontramos privaciones precedentes de las cuales se produzca la

---

[13] Platón, *Filebo,* 31 e-32 b.

saciedad por estos deleites. Se dijo que aquello cuya generación produce deleite, su corrupción produce tristeza. Por tanto, si encontramos algún deleite sin privación dolorosa, se sigue que no todo deleite es debido a una tristeza.

LECCIÓN IV

1173 b 20-1174 a 12, nn. 1432-1437

Rechaza la última razón que daban los platónicos para probar que el deleite no es un bien, tomada de la torpeza de ciertos placeres

Una vez que *Aristóteles* rechazó tres de las razones que sostenían los platónicos para probar que el deleite no pertenece al género de los bienes, *ahora, rechaza la cuarta razón tomada de la torpeza de ciertos deleites.* Los platónicos extendían a lo *medio* ciertos deleites oprobiosos, como el adulterio y la ebriedad; y, por ellos, mostraban que los deleites no pertenecen al género de los bienes.

Aristóteles los refuta de tres maneras.

1432. *Primero*, dado el caso que alguno dijera que esas torpezas no son deleitables en sentido absoluto. No se sigue que si algo es agradable a hombres de mala disposición, sea deleitable en sentido absoluto, sino que se sigue: es placentero a aquéllos, a los de mala disposición. Al igual que tampoco es sencillamente sano lo que parece sano a los enfermos, ni tampoco es dulce o amargo en sí lo que así parece a los que tienen alterado el gusto, como tampoco es sencillamente blanco lo que parece serlo a los que sufren de oftalmía. Esta solución se basa en lo dicho: lo deleitable en sentido absoluto para el hombre es lo que le resulta agradable según la razón. Así no sucede en cuanto a los placeres corporales, aunque sean deleitables según el sentido.

1433. Da la *segunda* de las soluciones.

Alguno puede decir que todos los deleites son elegibles, sin embargo, no para todos. Como enriquecerse es un bien, no obstante, no es bueno que se enriquezca un traidor a la patria, pues puede perjudicarla mucho más. De manera similar, ser sano es un bien, sin embargo, no es bueno para el que come algo nocivo, por ejemplo, comer serpiente cura a veces al leproso aunque destruya la salud. De manera similar, los placeres bestiales son apetecibles para algunas bestias, no para los hombres.

1434. Da la *tercera* de las soluciones.

Dice que los deleites difieren por la especie, pues los deleites causados por acciones buenas difieren, según su especie, de aquellos causados por acciones

torpes. En efecto, las pasiones difieren según sus objetos; así, el que no es justo no puede disfrutar del deleite propio del justo, como el que no es músico no puede disfrutar del deleite propio del músico, ocurriendo lo mismo de los demás deleites.

1435. *Prueba que el deleite no es por sí y universalmente un bien*, por tres razones. La *primera*, dice: que el deleite no sea un bien o que haya diversas clases de deleites, unos buenos y otros malos, es evidente al considerar la diferencia entre un amigo y un adulador. Un amigo habla con su amigo en razón de un bien, un adulador, de un deleite. Por eso, ser adulador es vituperable y ser amigo en cambio laudable. Así, vemos que hablan en razón de aspectos diversos; luego, el deleite y el bien son diferentes.

1436. Da la *segunda* de las razones.

Dice que nadie elegiría tener durante toda su vida una mente infantil, que se deleitase siempre en lo que se deleita el niño, aunque los niños estimen disfrutar sobremanera. Nadie tampoco elegiría disfrutar haciendo algo muy torpe o vergonzoso durante toda su vida, aun si jamás tuviera que entristecerse. Lo dice en contra de los *epicúreos*, quienes sostenían que los placeres deshonestos no deben evitarse, a no ser porque conduzcan a tristezas más grandes. Así, se evidencia que el deleite no es un bien por sí, que deba elegirse de cualquier modo.

1437. Da la *tercera de* las razones.

Es notorio que muchas son las actividades a las que el hombre se aplicaría, aun si ningún deleite se siguiera de ellas, como ver, recordar, saber, tener virtud. Ahora bien, nada difiere, para lo propuesto, si de ellas se siguiera algún placer, pues serían elegidas, aun si de ellas ningún deleite se siguiera. Pero un bien por sí mismo es aquello sin lo cual nada es elegible, como es claro de la felicidad. Luego, el deleite no es bien por sí mismo.

Por último, en un epílogo, concluye que parece claro, por lo dicho, que el deleite no es un bien por sí, que no todo deleite es elegible, y que ciertos deleites son elegibles; los cuales, o difieren en sí mismos, por su especie, de los malos placeres; o difieren en eso por lo cual son causados. Así, damos por suficientemente estudiado lo que otros piensan acerca del deleite y de la tristeza

LECCIÓN V

1174 a 13-b 14, nn. 1438-1444

El deleite no es un movimiento ni una generación, sino es como un todo que al instante tiene en sí mismo su acabamiento

Una vez que *Aristóteles* estudió el deleite según la opinión, *ahora, lo estudia según la verdad.*

Primero, muestra que el deleite no está en el género del movimiento o de la generación como sostenían los platónicos. Segundo, estudia la naturaleza y las propiedades del mismo.

1438. *Primero, expone lo propuesto y el modo de tratarlo.* Se verá más claro qué es el deleite según su género o cómo es, v.g. bueno o malo, si retomamos desde el principio la consideración del mismo.

1439. En *segundo* lugar, *desarrolla lo propuesto.*

Primero, recuerda cierto principio necesario para mostrar lo propuesto. Segundo, muestra lo propuesto. Tercero, infiere la conclusión principal.

Dice pues, *primero*, que el acto del sentido de la vista que se llama visión es perfecto en cualquier momento, pues no necesita de algo posterior que perfeccione su especie. Es así, porque la visión es completa en el primer momento. Si precisara tiempo para completarse, no le bastaría un tiempo cualquiera, sino que necesitaría un tiempo determinado, como sucede en otras realidades que se dan en el tiempo, cuya generación requiere cierta medida de tiempo. Pero la visión al instante en el momento es perfecta, lo mismo ocurre en el deleite.

El deleite es cierto todo, completo en el primer instante en el cual comienza a ser. De tal manera que no puede tomarse algún tiempo en el cual se produzca el deleite, como acontece en aquello cuya generación se hace en el tiempo, que requiere un largo período para completar su especie de deleite, al igual que toma un tiempo la generación humana, que requiere un largo tiempo para completar su especie.

1440. *Muestra lo propuesto por dos razones.* La *primera* de ellas dice que todo movimiento o generación se perfecciona en un determinado tiempo, en cada parte del cual no hay todavía un movimiento perfecto. Ahora bien, esto no sucede en el caso del deleite, luego no es un movimiento o una generación.

En torno a esta razón, *primero, pone la conclusión* infiriendo del principio, en el cual se contiene virtualmente toda la razón, que el deleite no es un movimiento.

1441. En *segundo* lugar, *expone la mayor de dicho argumento*, que todo movimiento es en el tiempo, y todo movimiento es por algún fin, tiene algún fin al cual se ordena, al cual llega en un determinado tiempo.

Primero, lo muestra con relación a la generación. Pues el arte de la edificación perfecciona su obra cuando completa lo propuesto, a saber, la casa, lo cual realiza en cierto todo determinado de tiempo, en cuyas partes todas las generaciones son imperfectas y difieren, no sólo específicamente de la generación completa sino también entre sí. La razón es que la generación recibe su especie según la forma, que es el fin de la generación. Empero, es manifiesto que una es la forma del todo y otra es la forma de cada una de sus partes. Por eso, también las generaciones difieren específicamente entre sí. Pues, si un templo se edifica en un tiempo determinado, en alguna parte o fracción de ese tiempo se ordenan las piedras para hacer las paredes; en otro momento, se trabajan las columnas, se las labra moldeándolas. Pero, en todo momento, se construye el templo mismo, y estas tres referidas difieren por la especie: acomodar las piedras, labrar las columnas y edificar el templo.

Sin embargo, al respecto, debemos considerar que, como la forma del templo en su totalidad es perfecta y las formas de las partes son imperfectas, así también la construcción misma del templo es una generación perfecta (pues nada externo falta para completar la obra propuesta), pero la generación del arquitrabe es imperfecta, y de manera similar la del triglifo, o sea, de las columnas labradas en tres series acanaladas dispuestas sobre el arquitrabe. En ambos casos, hay una generación parcial que tiene razón de imperfecta. Luego, así, queda en evidencia que estas generaciones del todo y de las partes difieren por la especie, y que no debe entenderse que la especie del movimiento se completa en cualquier tiempo, sino en un todo [determinado] de tiempo.

1442. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo con respecto al movimiento local*, diciendo que lo expuesto de la generación parece ser verdadero también en el movimiento ambulatorio y en todos los demás movimientos. En efecto, es manifiesto que todo traslado o movimiento local consiste en moverse de un lugar a otro, de un término hacia otro. Luego, es menester que la especie se diversifique según la diversidad de los términos. Vemos diversas especies de movimiento local en los animales: el vuelo conviene a las aves, el paso a los que marchan, el salto a ciertos insectos, y otros semejantes, que difieren según las diversas especies de los principios de los movimientos, pues los diversos animales no tienen la misma especie de alma.

Ahora bien, no sólo de dicho modo se diversifican las especies de los movimientos locales, sino que también en una de las especies nombradas, por ejemplo, en el movimiento ambulatorio, tenemos diversas especies. Pues si se toma el movimiento por el cual alguno recorre el estadio y el movimiento por el cual alguno recorre una parte del mismo, en ambos casos no es lo mismo el desde

aquí y el hacia allá, es decir no es lo mismo el término inicial y el término final. De manera similar se da, en cuanto a los movimientos por los cuales alguien recorre una y otra parte del estadio, porque no son los mismos sus términos. No es lo mismo, según la especie, atravesar esta línea que aquella otra, aunque todas las líneas en cuanto líneas pertenezcan a la misma especie.

Sin embargo, según el sitio o lugar en que se constituyen los movimientos, se consideran como diferentes en su especie; según la diversidad de lugares, la cual se alcanza según el diverso ordenamiento al primer continente. Aquel que atraviesa una línea no sólo cruza una línea, sino una línea que existe en un lugar, pues en otro lugar hay otra línea diferente de aquélla. Así, es manifiesto que, según la diversidad de los términos, difiere específicamente el todo que es el movimiento local de cada una de sus partes, de manera que todo el movimiento tiene una especie perfecta, pero sus partes tienen una especie imperfecta.

Para que sea evidente lo dicho, se precisa conocer plenamente la naturaleza del movimiento; por eso, agrega que en otra obra, en la *Física*[14], se habló del movimiento con certeza, suficiente y completamente. Lo que dijimos ahora del movimiento es suficiente ahora, a saber, que el movimiento no es perfecto en todo su tiempo, sino que hay muchos movimientos imperfectos y diferentes por la especie en las diversas partes del tiempo, porque sus puntos de partida y de llegada, o sea, los términos del movimiento, especifican el movimiento.

Por tanto, luego de haber mostrado la proposición mayor agrega la menor, a saber, que la especie de deleite es perfecta en cualquier momento, lo cual es claro por lo dicho. De ahí infiere que es manifiesto que el deleite y la generación o mutación son diferentes entre sí, y que el deleite se cuenta entre lo que es un todo y es perfecto, porque en cualquier parte del tiempo el deleite tiene el acabamiento de su especie.

1443. Da la *segunda* de las razones.

Esta razón dice que moverse no sucede sino en el tiempo, como se ha probado en la *Física*[15]. Pero deleitarse no sucede en el tiempo (se ha dicho que deleitarse es un cierto todo, que acontece al instante. Pues el deleite es un todo en sí mismo que tiene al instante, en el ahora, su acabamiento). Luego, el deleite no es un movimiento.

Ha de considerarse que la diferencia de la cual procede esta razón, es la causa de la diferencia de la que procedía la primera razón. Por eso, la especie del deleite es perfecta en cualquier tiempo, no así la del movimiento, porque el

---

14 Aristóteles, *Physica*, III, 1-5 (200 b 12-202 b 29 y L V-VIII).

15 Aristóteles, *Physica*, VI, 3, 233 b 33 ss.

deleite es instantáneo y todo movimiento, en cambio, es en el tiempo. Así lo señala el modo mismo de hablar de *Aristóteles* en este pasaje[16].

1444. *Infiere la conclusión principal.* Es manifiesto, por lo dicho, que los que dicen que el deleite es un movimiento o una generación, no hablan adecuadamente. La noción de movimiento y generación no puede atribuirse a cualquier realidad sino sólo a las divisibles que no son un todo, es decir, que no tienen inmediatamente su acabamiento.

No puede decirse que la generación es propia de la visión, de tal manera que la visión se complete sucesivamente, como tampoco puede decirse del punto y de la unidad. Estos no se generan sino que siguen a la generación de algo. Asimismo, no puede atribuírseles el movimiento; como tampoco al deleite, que es cierto todo que tiene su perfección en lo indivisible.

LECCIÓN VI

1174 b 14-a 21, nn. 1445-1456

De qué modo y cuándo el deleite perfecciona las operaciones intelectuales y sensitivas

Una vez que *Aristóteles* mostró que el deleite no está en el género del movimiento, como algunos dijeron, *ahora, muestra la naturaleza y las propiedades del deleite.*

Primero, muestra qué es el deleite. Segundo, trata la diferencia de los deleites entre sí.

Con respecto a lo *primero, muestra qué es el deleite.* Segundo, a partir de ahí estudia ciertas propiedades del mismo.

Sobre el *primer* punto, *muestra que el deleite es cierta perfección de la operación.* Segundo, muestra algo dicho.

En lo *primero, muestra lo que es una operación perfecta.* Segundo, muestra que la perfección de la misma es el deleite. Tercero, muestra de qué manera el deleite perfecciona la operación.

Primero, muestra lo propuesto.

---

16 "Porque moverse no sucede sino en el tiempo. En el deleitarse, en cambio, al instante se lo tiene todo" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1174 b 8-9).

1445. Dice que la operación de cualquier sentido la realiza algún operante con relación a lo sensible, que es el objeto del sentido. En la operación del sentido han de hacerse dos distinciones: el *sentido mismo*, que es el principio de la operación; y *lo sensible*, que es el objeto de la operación. Para que la operación de un sentido sea perfecta, se requiere una disposición óptima por parte de ambos, del sentido y del objeto. Por eso, agrega que el sentido opera de manera perfecta cuando su operación está bien dispuesta hacia la mejor proporción o lo más apropiado de lo que cae bajo ese sentido. Pues ésta parece ser principalmente la operación perfecta, aquella que sale del sentido con relación a tal objeto.

1446. En *segundo* lugar, *hace una referencia a cierta duda*, pues, como dijo que el sentido es el que opera; y, en el tratado *Del Alma*[17], dijo que el alma no opera sino que es el hombre el que opera mediante el alma, por eso, agrega que nada cambia para lo propuesto, si es el sentido mismo el que opera, o es el hombre o el animal en el cual está el sentido. Es manifiesto, cualquiera de éstas que se diga que, con relación a cada cosa, la operación óptima es la operación del que opera mejor dispuesto con respecto a eso, que es lo más importante entre lo que cae bajo la virtud del que opera. Pues la perfección de la operación parece depender, sobre todo, de estos dos: del principio activo y del objeto.

1447. *Muestra que el deleite es la perfección de la operación.* Vemos que la misma operación que dijimos es perfectísima, es también la más deleitable. Donde sea que encontremos en algún cognoscente una operación perfecta, allí, también encontramos una operación deleitable, pues el deleite no sólo es según el tacto y el gusto sino también según todos los sentidos, y no sólo según el sentido sino también según la consideración intelectual, en cuanto se considera algo verdadero con certeza.

Entre estas operaciones del sentido y del intelecto, la más deleitable es la más perfecta. Ahora bien, la operación más perfecta es la del sentido o del entendimiento bien dispuesto con relación al mejor de los objetos que caen bajo el sentido o el intelecto. Luego, si la operación perfecta es deleitable y la más perfecta es la más deleitable, en consecuencia, la operación en cuanto es perfecta, es deleitable. Luego, el deleite es la perfección de la operación.

1448. *Muestra de qué manera el deleite perfecciona la operación.* El deleite no perfecciona la operación (por ejemplo, del sentido) del mismo modo que la perfecciona el objeto, que es lo sensible, y el principio activo que es el sentido, pues todos son ciertos bienes y la bondad se atribuye a la operación. Tampoco la salud es la causa de ser curado del mismo modo que es causa el médico, sino que la salud lo es al modo de la forma y el médico al modo del agente. De manera similar, el deleite perfecciona la *operación* al modo de la forma, pues el

---

[17] Aristóteles, *De anima,* I, 408 b 11-15.

deleite es la perfección misma de la operación. Pero el deleite perfecciona al *sentido* que está bien dispuesto al modo del agente, como lo que mueve a lo movido; y a lo *sensible* apropiado, como lo que mueve a lo no movido. La misma razón encontramos en torno al entendimiento.

1449. *Muestra algo dicho. Primero*, recuerda que es manifiesto que hay deleite según cada uno de los sentidos, pues decimos y experimentamos que la visión, por ejemplo, de bellas figuras es deleitable, o que la audición de suaves melodías también lo es.

1450. En *segundo* lugar, *muestra otro punto ya dicho*: la experiencia muestra que ver, oír y toda operación del sentido es muy deleitable cuando el sentido es poderosísimo, muy vigoroso en su virtud, y cuando opera con respecto al objeto más apropiado. Mientras permanezcan en tal disposición, tanto el objeto sensible como el animal dotado del sentido, permanecerá el deleite, como se ve en otros casos que, mientras permanece la misma disposición en el que obra y en el paciente o receptor, es necesario que permanezca el mismo efecto.

1451. En *tercer* lugar, muestra lo dicho, *de qué modo el deleite perfecciona la operación*. El deleite perfecciona la operación no eficiente sino formalmente. La perfección formal es de *dos maneras*. *Una*, es la perfección intrínseca que constituye la esencia de algo; y, *otra*, es la perfección que sobreviene a una realidad ya constituida en su especie.

Dice pues, *primero*, que el deleite perfecciona la operación, no como el hábito que hay en ella, no como la forma intrínseca que es la esencia de la cosa, sino como cierto fin, cierta perfección que le sobreviene; como la belleza sobreviene a los jóvenes, no como parte de la esencia de la juventud, sino como consecuente con la buena disposición de las causas de la juventud. De manera similar, el deleite sigue a la buena disposición de las causas de la operación.

1452. *Determina las razones de algunas propiedades del deleite*, a partir de lo determinado sobre su quididad.

Primero, se refiere a la duración del deleite. Segundo, a su apetibilidad.

Primero, muestra cuánto tiempo debe durar el deleite. Tanto tiempo habrá deleite en la operación cuanto, por una parte, el objeto, que es lo sensible o inteligible, se halle en la debida disposición; y, por otra parte, el operante mismo, que es el que discierne por el sentido o el que considera por el entendimiento, se halle también en dicha disposición. Porque todo el tiempo que en la parte activa y en la pasiva permanece la misma disposición y la misma relación entre ambas, permanece el mismo efecto. Por eso, si la buena disposición de la potencia cognoscitiva y del objeto es causa de deleite, mientras éstos duren, es necesario que dure el deleite.

1453. En *segundo* lugar, *da la razón por la cual el deleite no podría ser continuo*. Dice que nadie se deleita continuamente porque trabaja en la operación

consecuente al deleite y, así, la operación no resulta deleitable. Todo lo que tiene un cuerpo pasible no puede operar continuamente, ya que los cuerpos cambian de su disposición por el movimiento que está unido a la operación. A cualquier operación de algo corpóreo el mismo cuerpo, de alguna manera, le sirve inmediatamente, como a la operación sensible que se produce por un órgano corpóreo; o mediatamente, como a la operación intelectual que usa las operaciones de las potencias sensitivas, que se realizan por medio de órganos corporales. Por eso, porque la operación no puede ser continua, tampoco puede ser continuo el deleite, ya que éste sigue a la operación, como se dijo.

1454. En *tercer* lugar, *da la razón por la cual lo nuevo deleita más.*

Dice que lo nuevo, a veces, deleita más; pero, luego, no deleita de la misma manera. La razón es porque, de entrada, la mente se inclina diligentemente hacia lo nuevo, a causa del deseo y la admiración; y, así, opera intensa o vehementemente con relación a ello. De lo cual se sigue un vehemente deleite, como se ve en los que diligentemente perciben algo que al principio no vieron, a causa de su admiración. Luego, una vez acostumbrados a verlo, no realizan una operación tal en que observen atentamente u obren de alguna otra manera, como al principio, sino que obran negligentemente; y, por eso, también el deleite se esfuma o se siente menos.

1455. *Da la razón por la cual todos apetecen el deleite.*

Primero, muestra lo propuesto, diciendo que puede estimarse razonablemente que todos apetecen el deleite porque todos desean naturalmente vivir. La vida, según su última perfección, consiste en cierta operación, tal como se mostró en el libro noveno.[18]. Por eso, es que cada cual obra con más ahínco con relación a la vida y se dedica a las operaciones que más ama, como el músico se dedica sobre todo a oír melodías, y el que ama la sabiduría se dedica más, por su actividad mental, a atender a los conocimientos o consideraciones especulativas. Por eso, como el deleite perfecciona la operación, en consecuencia, perfecciona el vivir mismo, que todos apetecen. Por eso, es razonable que todos apetezcan el deleite, porque perfecciona el vivir, que es elegible por todos.

1456. En *segundo* lugar, *plantea cierta duda sobre lo dicho.* Ha dicho que todos apetecen el deleite y, de manera similar, todos apetecen vivir, que se perfecciona operando. Pero las realidades apetecibles guardan un orden entre sí, como las cognoscibles. Luego, puede dudarse si los hombres apetecen la vida en razón del deleite; o, al contrario, el deleite en razón de la vida.

---

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 9, 1170 a 16-19.

Dice que dejaremos esta duda al presente, pues el deleite y la vida están tan unidos entre sí que de ningún modo se separan. No hay deleite sin operación, ni a su vez puede haber una operación perfecta sin deleite, como se dijo. Aunque parece que es más importante la operación que el deleite, pues éste es la quietud del apetito en lo deleitante, que perfecciona la operación. Pero nadie apetece aquietarse en algo sino en cuanto estima que es apropiado para sí. Por eso, la operación misma, que deleita como algo apropiado, parece, por primar, más apetecible que el deleite.

LECCIÓN VII

1175 a 21-b24, nn. 1457-1460

Los deleites perfectivos de las operaciones difieren entre sí por su especie

Una vez que *Aristóteles* mostró la naturaleza del deleite y sus propiedades, *ahora, estudia la diferencia de los deleites entre sí.*

Primero, estudia la diferencia de los deleites que se toma de parte de las operaciones. Segundo, la diferencia que se toma de parte del sujeto.

Con respecto a lo *primero, muestra de qué modo los deleites difieren específicamente, según la diferencia de las operaciones.* Segundo, de qué modo difieren en bondad y en maldad.

Sobre lo *primero, muestra, razonando, que los deleites difieren específicamente según la diferencia de las operaciones.* Segundo, muestra lo mismo por unos signos.

1457. Dice pues, *primero*, que, como el deleite es la perfección de la operación, en consecuencia, como las operaciones difieren por la especie, así parece que difieren los deleites. En efecto, comúnmente consideramos como conocido por sí mismo, que lo diverso, según su especie, halla su perfección en las diferentes perfecciones de su especie. Se manifiesta con relación a las perfecciones esenciales que constituyen la especie. Pero es necesario que lo mismo se dé con relación a otras perfecciones, con tal que sean propias, que se sigan de los principios esenciales de la especie. Esto lo vemos, tanto con relación a las realidades naturales como a las artificiales.

Con relación a las naturales, vemos que una es la perfección de los animales, que consiste en la perspicacia del sentido, y otra la de los árboles, que consiste en su fecundidad. Con relación a las artificiales, vemos que una es la perfección de una pintura, de manera que resulte matizada por deleitables colores, y otra es la perfección de un retrato, para que represente adecuadamente al original del

cual es. Igualmente una es la perfección de una casa, de manera que sea un habitáculo seguro; y otra la de un recipiente, de manera que tenga una adecuada capacidad. Por tanto, es preciso que las operaciones que son específicamente diferentes alcancen su perfección por deleites específicamente diferentes.

Es manifiesto que las operaciones mentales del entendimiento difieren específicamente de las operaciones del sentido. De manera similar, éstas últimas difieren entre sí. Pues se diversifican según los objetos y según las potencias que son principios de operaciones. De lo cual se desprende que los deleites que perfeccionan las operaciones, difieren específicamente.

1458. *Muestra lo mismo por ciertos signos.*

El *primer* signo es que una operación es robustecida por el deleite que le es propio. El segundo signo es que, por un deleite ajeno, se obstaculiza la operación.

Dice pues, *primero*, que la diferencia de los deleites de acuerdo a las operaciones aparece porque un deleite es apropiado por cierta afinidad a la operación a la cual perfecciona, pues cada una de las operaciones se acrecienta por el deleite que le es propio; como a algo le resulta natural acrecentarse por lo que es semejante a él y conforme.

Vemos que, aquellos que deleitablemente ejercen cualquier actividad racional, pueden discernir mejor cada caso singular e investigar certeramente eso de lo cual se ocupan deleitablemente, como los geómetras que se deleitan en las consideraciones de la geometría pueden entender mejor cada consideración, pues la mente se detiene más en aquello que le resulta deleitable. La misma razón encontramos en todos los demás casos, como en los que aman lo musical y se deleitan en ello, o en los que se deleitan en el arte arquitectónico o en todos aquellos que, porque disfrutan en su obra o actividad, dan gran incremento a la obra propia. Así, es evidente que los deleites acrecientan las operaciones. Es claro que el aumento es propio de lo que se acrecienta. Por tanto, es preciso que lo diverso por lo diverso se acreciente. Si las operaciones que se acrecientan gracias a los deleites, son diferentes específicamente, como mostró; por ende, los deleites que producen dicho aumento, difieren específicamente.

1459. *Presenta otro signo* que se toma del impedimento que ocasionan a las operaciones otros deleites extraños o ajenos.

Primero, a raíz de esto muestra la diferencia de los deleites. Segundo, compara los deleites extraños o ajenos con la tristeza propia.

Dice pues, *primero*, que lo dicho sobre la diferencia de los deleites según las operaciones, aparece mejor si consideramos que las operaciones son impedidas por los deleites producidos por otras operaciones. En efecto, por esto, se ve mejor nuestro propósito, pues que los deleites acrecienten las operaciones po-

dría ser atribuido a la noción común de deleite, pero no a su noción propia, según la cual difieren los deleites entre sí.

Manifiestamente vemos que los deleites difieren específicamente, en cuanto encontramos que el deleite propio acrecienta la operación y el extraño la impide. Vemos que los amantes del sonido de la flauta no pueden prestar atención a las palabras que se les dicen cuando escuchan a algún flautista, pues disfrutan más en la operación del arte de tocar la flauta que en la operación presente, en oír las palabras que se les dicen. Así, es evidente que el deleite que se produce según la operación del arte de tocar la flauta corrompe la operación según la palabra. Lo mismo vemos que sucede en otros casos, como le ocurre al que realiza a la vez dos actividades diferentes.

Es manifiesto que la actividad más deleitable excluye a otra, de tal manera que si hay una gran diferencia en el exceso de deleite, dejamos totalmente de operar según la actividad que nos resulta menos deleitable. Por eso, cuando con vehemencia nos deleitamos en algo, no podemos hacer ninguna otra cosa. En cambio, cuando alguna nos agrada calmamente, débilmente o poco, todavía podemos realizar alguna otra, como vemos en los que se deleitan en los anfiteatros, en los espectáculos públicos, presenciando los juegos: los que se deleitan poco tienden a comer semillas o frutos secos, que no es muy deleitable. Esto hacen, sobre todo, los hombres que miran a quienes no están peleando bien en la lucha, de manera que presenciarla no les resulta deleitable.

Luego, el deleite propio afianza las operaciones por las cuales se alcanza, de manera que el hombre tiende a ellas más vehementemente, y las hace más durables para que se persevere más en ellas y se las realice mejor, alcanzando más perfectamente el fin. Como el deleite extraño que se sigue de otras operaciones estorba o daña, se desprende, con claridad, que los deleites difieren mucho entre sí, pues mientras un deleite favorece, otro obstaculiza.

1460. *Compara los deleites extraños o ajenos con la tristeza propia*, pues haciéndolo, aparece en mayor medida la diferencia de los deleites. Dice que el deleite extraño, con relación a alguna operación, o sea, el deleite causado por alguna operación, produce más o menos el mismo efecto que la tristeza propia, que es la tristeza según la cual alguien se entristece de la operación misma. Pues es manifiesto que la tristeza que proviene de una operación corrompe dicha operación; como si la acción de escribir o de razonar no le resultara deleitable a alguno, sino más bien triste o pesarosa, ni escribirá, ni razonará debido a la tristeza o pesar que le sobreviene proveniente de tal operación.

Luego, con relación a las operaciones, los deleites y la tristeza propios causados por las operaciones producen un efecto contrario. Pero deleites y tristeza ajenos son los causados por otras operaciones. Ya se ha dicho que los deleites extraños o ajenos producen algo que se asemeja a la tristeza propia. Pues, por ambos, se corrompe la operación, aunque no de la misma manera. En efecto, se

corrompe más mediante la tristeza propia, que es directamente y en sí contraria al deleite. En cambio, el deleite ajeno es contrario según algo distinto, es decir, según la operación.

LECCIÓN VIII

1175 b 24-1176 a 29, nn. 1461-1467

Según las diferentes operaciones los deleites difieren en bondad y malicia

Una vez que *Aristóteles* mostró que los deleites difieren específicamente según las diferentes operaciones, *ahora, muestra que, según las diferentes operaciones, difieren en bondad y en malicia.*

Primero, en cuanto a la bondad moral. Segundo, en cuanto a la bondad natural que se alcanza según la pureza o la impureza.

Sobre lo *primero, presenta lo propuesto.* Segundo, lo prueba.

1461. Dice pues, *primero*, que, como las operaciones difieren según su equidad y perversidad, o sea, según su virtud y malicia, de tal manera que unas operaciones son elegibles, como las virtuosas, otras en cambio, deben evitarse, como las viciosas, y hay otras que según su especie no se tienen de ninguno de dichos modos, pero pueden inclinarse a uno u otro lado; así también, se tiene en torno a los deleites. Pues, como cada operación tiene su deleite propio, según vimos, el deleite propio de una operación virtuosa será bueno, pero el de una operación viciosa será malo.

1462. *Prueba lo propuesto por una razón tomada de parte de las concupiscencias.* Vemos que el deseo, por el cual deseamos lo bueno u honesto, es laudable, como el deseo de obrar con justicia o con valentía. En cambio, el deseo de algo deshonesto o torpe es vituperable, como el deseo de cometer adulterio o de fornicar. Pero es manifiesto que los deleites, por los cuales nos deleitamos en las operaciones mismas, son más similares y propios de las operaciones que los deseos por los cuales las deseamos.

En efecto, los deseos se distinguen de las operaciones por el tiempo, pues deseamos hacer algo *antes* de hacerlo. Se distinguen además según la naturaleza, porque la operación es acto de lo perfecto y la concupiscencia, de lo imperfecto y de lo que aún no se tiene. Los deleites se asemejan a las operaciones: ambos, son propios de algo perfecto y son inseparables según el tiempo, pues, si aún no hemos obrado, no nos deleitamos en tal operación, dado que el deleite es propio de algo presente, como el deseo es propio de algo futuro; y, tan próximo

es el deleite a la operación, que parece dudoso si la operación no es lo mismo que el deleite.

Sin embargo, no debe decirse que es así, pues el deleite no puede existir sino en la operación del sentido o del entendimiento (los seres que carecen de conocimiento no pueden deleitarse).

No obstante, el deleite no es lo mismo que la operación del entendimiento o que la del sentido, pues pertenece en mayor medida a la parte apetitiva. Tampoco es correcto, incluso, que a alguno le parezca que el deleite es lo mismo que la operación, por el hecho de que no se separa de la operación en el tiempo.

Luego, es evidente que, como las operaciones se diferencian según su virtud y malicia, así también los deleites. De lo cual se desprende con claridad que desatinadamente algunos han enunciado, en general, que los deleites son buenos o son malos.

1463. *Muestra la diferencia de los deleites según su pureza e impureza*, pues es claro que las operaciones de los sentidos difieren según su pureza. En efecto, más pura es la operación de ver que la del tacto, al igual que la operación de oír y de olfatear es más pura que la del gusto. Más pura se dice alguna operación que es más *inmaterial*. De acuerdo a lo cual, entre todas las operaciones sensitivas, la más pura es la de ver porque es más inmaterial, como estando menos mezclada con las disposiciones de la materia, tanto de parte del objeto que se hace sensible en acto mediante la luz que viene del cuerpo celeste, como de parte del medio que es inmutado por una alteración inmaterial solamente. Por las mismas causas, la operación táctil es muy material, porque los objetos del tacto son las condiciones de la materia pasible y el medio no es extrínseco sino unido. La misma diferencia de pureza encontramos entre los deleites de uno y otro sentido. Asimismo, las operaciones y deleites del entendimiento son más puros que las operaciones y deleites sensitivos, en cuanto son más inmateriales.

1464. *Muestra cuál es la diferencia de los deleites de parte del objeto.*

Primero, en cuanto a las diferentes especies de animales. Segundo, en cuanto a los hombres que pertenecen a la misma especie.

Dice pues, *primero*, que, como el deleite se sigue de la operación, parece que cada realidad tiene un deleite propio, como también una operación propia. Que hay una operación propia de cada realidad aparece porque las operaciones siguen a las formas de las cosas, según las cuales éstas difieren específicamente. Pero, que de cada singular haya un deleite propio, aparece cuando alguno los considera en cada caso.

Es manifiesto que uno es el deleite del equino, otro el del perro y otro el del hombre; como dice *Heráclito*, el asno prefiere el heno al oro[19], pues le resulta

[19] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*, frag. 9.

más deleitable el alimento que se le presenta mediante el heno que el oro. Luego, es evidente que, de lo que difiere por la especie, es propio tener deleites específicamente diferentes. Pero, de lo que no difiere por la especie, es razonable pensar que no es diferente el deleite que se sigue de la naturaleza de la especie.

1465. *Muestra la diferencia de los deleites en los hombres.*

Primero, muestra que entre los hombres los deleites son diversos. Segundo, muestra que en el virtuoso el deleite es más verdadero. Tercero, muestra cuál es el mejor de los deleites entre los deleites del virtuoso.

Dice pues, *primero*, que, aunque parezca razonable que, si la especie no difiere, no difiera tampoco el deleite (y así es en los animales), sin embargo, en los hombres, que pertenecen todos a la misma especie, hay una gran diferencia en los deleites, como también en las operaciones.

La razón es porque las operaciones y los deleites de los demás animales se siguen de su inclinación natural, que es la misma en todos los animales de la misma especie. Pero las operaciones y los deleites de los hombres provienen de la razón, que no es determinada hacia una sola cosa. Por eso, algunos se deleitan en lo mismo que otros se contristan, y para algunos es triste y aborrecible lo que para otros es deleitable y amable.

De ello se desprende que cada cual se deleita en lo que ama, lo cual ocurre porque los hay mejor o peor dispuestos según la razón. Lo mismo sucede con relación al gusto de lo dulce, porque no parece que lo dulce es lo mismo para el afiebrado que tiene el gusto alterado, que para el hombre sano que lo tiene bien dispuesto; como no parece que lo caliente es lo mismo para el que tiene un tacto debilitado que para aquél que se encuentra bien, y asimismo sucede en otros casos.

1466. *Muestra que el deleite de los virtuosos es mejor entre los deleites humanos.*

En todo lo referente a las pasiones y operaciones humanas, decimos que es verdadero lo que le parece *así* al virtuoso que posee un juicio recto sobre estas pasiones y operaciones, al igual que dulce es lo que al paladar saludable así lo parece. Si está bien decir, como parece, que la virtud es la medida según la cual se juzga de todos los asuntos humanos, y que el bueno es la medida, en cuanto virtuoso, se sigue que serán verdaderos deleites los que le parecen tales al virtuoso, y será verdaderamente deleitable aquello en lo que el virtuoso disfruta.

Pero, si algo de lo que entristece al virtuoso aparece deleitable para otros, no hemos de admirarnos, pues esto ocurre por las muchas corrupciones y los múltiples daños de los hombres por los cuales se pervierten su razón y su apetito. Así, lo que repudia el virtuoso no es deleitable en sentido absoluto, sino sólo lo es para aquél malamente dispuesto. Es claro, pues, que los deleites que todos

reconocen como torpes o deshonestos no deben llamarse deleites sino para los hombres corruptos.

1467. *Muestra que, entre los deleites del virtuoso, alguno es mejor.* Hemos de considerar, entre los deleites buenos, cuáles o cuál es el deleite principal del hombre. Dice que es claro por las operaciones a las cuales siguen los deleites. Pues, sea una o sean varias las operaciones propias del hombre perfecto y dichoso, es manifiesto que los deleites que se siguen de tales operaciones son los principales deleites humanos. Los demás deleites, secundariamente y de muchas maneras, están por debajo de los deleites principales, como sucede en las operaciones.

LECCIÓN IX

1176 a 30-1177 a 11, nn. 1468-1476

La felicidad no consiste en las actividades lúdicas

Una vez que *Aristóteles* se ocupó del deleite, *ahora, trata la felicidad.*

Primero, recapitula lo dicho. Segundo, expone lo propuesto.

1468. *Enuncia lo ya tratado con anterioridad*: dice que, desde el libro segundo hasta el octavo, se refirió a las virtudes; que, en los libros octavo y noveno, trató el tema de la amistad; y que, en la primera parte de este libro, trató el deleite.

En *segundo* lugar, se ocupa de lo que queda aún por tratar. Dice que deberá referirse a la felicidad y lo hará breve y figuradamente, a modo de bosquejo, a la manera como lo hizo en los restantes temas éticos.

De la felicidad debemos decir que comúnmente todos la consideran el fin de todo lo humano, y el fin no puede ser algo ignoto para que las operaciones humanas se dirijan sin error al mismo.

En *tercer* lugar, considera el modo de tratar el tema de la felicidad, y dice que es menester resumir todo lo dicho de la felicidad en el libro primero[20]; pues, así, lo hará más brevemente que si lo tratara desde un principio.

1469. *Desarrolla lo propuesto.*

Primero, se refiere al género de la felicidad mostrando que no es un hábito sino una operación. Segundo, muestra que es una operación según la virtud. Tercero, investiga de cuál virtud es la operación.

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 a 17 ss.

En el libro primero[21], dijo que la felicidad no es un hábito, pues se seguirían *dos* dificultades. La *primera* de ellas es que, como los hábitos permanecen en quien duerme, si la felicidad fuera un hábito, también estaría en quien durmiese toda o la mayor parte de su vida. Esto es desatinado, pues el que duerme no posee perfectamente las operaciones de la vida, salvo las que pertenecen al alma vegetativa, que encontramos en las plantas, a las cuales no podemos atribuir la felicidad. Es evidente que, en quien duerme, cesan el sentido y los movimientos exteriores, y los movimientos interiores de la imaginación son desordenados e imperfectos. De manera similar, si de algún modo en el que duerme hubiera una operación intelectual, es imperfecta. Tan sólo son perfectas las operaciones de la parte nutritiva.

La *segunda* de las dificultades es que, en los desdichados, permanecen los hábitos de las virtudes, aunque las operaciones virtuosas están en ellos impedidas a causa de la desdicha. Ahora bien, si la felicidad fuera un hábito, se seguiría de ello que los desafortunados serían verdaderamente felices. Esto no ofrecía dificultad para los estoicos, al sostener que los bienes exteriores de ninguna manera son bienes humanos. De allí que, por los infortunios, en nada podría disminuir la felicidad del hombre. Sin embargo, esta posición está en contra de la opinión común que considera que el infortunio repugna a la felicidad. Por tanto, según éstos a quienes no les agrada esa inconsistencia, debe decirse que la felicidad no es un hábito y la debemos colocar más bien entre las operaciones, como se dijo en el libro primero[22].

1470. *Muestra que la felicidad es una operación según la virtud.*

Con respecto a lo cual, *primero, muestra que la felicidad se comprende entre las operaciones que son elegibles en sí mismas*. Segundo, divide estas operaciones en virtuosas y lúdicas. Tercero, muestra bajo cuál de estas operaciones se contiene la felicidad.

Primero, propone cierta división de las operaciones, diciendo que *unas* son necesarias para otra cosa y no son elegibles por sí mismas, pues no son apetecibles sino por un fin. O*tras*, son en sí mismas elegibles, porque, aun si de ellas ninguna otra cosa proviniera, sin embargo, tienen en ellas mismas de donde ser apetecidas.

1471. En *segundo* lugar, *muestra que la felicidad se contiene bajo aquellas operaciones que son elegibles en sí mismas*, pero no bajo las que son elegibles por otra cosa. A la razón de felicidad pertenece que sea suficiente por sí y no necesite de algún otro, como se desprende claramente de lo dicho en el libro primero[23]. Pero las operaciones que se dicen elegibles por sí mismas son aque-

---

21 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 3, 1095 b 31-1096 a 4.

22 Cfr. nota 21.

23 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 6-16.

llas de las cuales nada más se busca fuera de la operación misma, como no necesitando de ninguna otra para ser elegibles. Así, queda claro que la felicidad es una operación elegible por sí misma.

1472. *Subdivide las operaciones elegibles en sí mismas.* En *primer* lugar, tales parecen ser las operaciones que son según la virtud, pues para el hombre es elegible por sí mismo elegir lo que es un bien por sí y honesto. De ahí que algunos digan que *honesto es aquello que nos arrastra por su fuerza y nos atrae por su dignidad*. En *segundo* lugar, vemos que elegibles por sí mismas son las operaciones deleitables que se dan en lo lúdico, pues no parece que los hombres las elijan en razón de alguna utilidad, tan es así que, por esas acciones, los hombres resultan más dañados que favorecidos. Pues en razón de lo lúdico parecen descuidar, tanto su realidad corporal que exponen a trabajos y peligros, como sus posesiones a causa de los dispendios a propósito de lo lúdico.

1473. *Muestra bajo cuál de ellas se contiene la felicidad.*

Primero, muestra por qué les parece a algunos que la felicidad consiste en la actividad lúdica. Segundo, excluye un argumento al respecto. Tercero, muestra la verdad.

Dice pues, *primero*, que muchos, considerados felices entre los hombres, recurren a los entretenimientos, queriendo convivir a propósito de lo lúdico. Por eso, los tiranos admiten en convivencia lúdica a hombres eutrapélicos, que saben divertirlos oportunamente.

Aristóteles los denomina *tiranos del poder*, porque no parecen tender a una utilidad común, sino al deleite propio que se les da en la diversión lúdica. Por esto, los tiranos admiten a hombres eutrapélicos, porque los juerguistas, ante los tiranos, se muestran deleitables en aquello que éstos mismos desean, en los deleites lúdicos, para los cuales necesitan de esos hombres. Luego se cree que en eso consiste la felicidad, porque de este modo huelgan los que están encumbrados en el poder, a los que los hombres consideran felices.

1474. *Rechaza dicha razón* diciendo que, de los que son de este modo poderosos, no puede tomarse un signo suficiente para decir que la felicidad consiste en lo lúdico. Pues no encontrarnos en esta gente ninguna excelencia por comparación a otros hombres, a no ser según el poder mundanal, de lo cual no se sigue que sus operaciones sean virtuosas, porque la virtud moral e intelectual, que son principios de operaciones buenas, no consiste en ser poderoso. Por eso, no corresponde decir que las actividades lúdicas, en las cuales huelgan los poderosos, sean las mejores.

Igualmente, tampoco corresponde decir que el poderoso tiene una buena disposición en cuanto al apetito, que es rectificado según la virtud. Los poderosos no perciben por un gusto interior el deleite propio de la virtud activa o especulativa –que es *puro*, sin corrupción de parte de quien se deleita, y es *liberal*, por-

que es según la razón por la cual el hombre es libre al obrar-; y, por eso, recurren a los deleites corporales, entre los cuales son comprendidos los deleites lúdicos. Sin embargo, no por esto debe estimarse que estos deleites u operaciones sean más elegibles que otros. Vemos que, también los niños, que carecen de entendimiento y de virtud, consideran que ciertos juegos infantiles, en los cuales se entretienen, son preciosos y son los mejores; los cuales, sin embargo, no son muy importantes ni apreciados en la edad adulta. Luego, es razonable que, como al niño y al adulto les parecen preciosas diferentes cosas, así, también lo parezcan al malo y al virtuoso.

Ya mostró en varias oportunidades que es en verdad precioso y deleitable lo que así es juzgado por el hombre virtuoso, que es la regla de los actos humanos. Como para cada cual parece ser más elegible la operación que es conforme al hábito propio, así, también para el virtuoso es sobre todo elegible y preciosa la operación que es según la virtud. Por eso, en tal operación hemos de colocar a la felicidad, no en la actividad lúdica.

1475. *Considera la verdad* probando que en la actividad lúdica no está la felicidad, mediante *dos razones*. De las cuales, la *primera*, está tomada de la felicidad como un fin. Pues, si consistiera en una diversión lúdica se seguiría una dificultad: que el fin de toda la vida humana sería algo lúdico, de tal manera que el hombre trabajaría y sufriría todo lo laborioso y los males sólo para divertirse. La consecuencia sería que casi todo lo demás lo elegiríamos en vista de algo fuera de la felicidad, que es último fin. Ahora bien, parece ser algo estúpido y demasiado pueril que un hombre se dedique a la investigación especulativa y trabaje duro en la acción, por divertirse.

Por el contrario, parece ser bien dicho, según el lema de *Anacarsis*[24], que alguien se divierta en su momento para que después más diligentemente trabaje. Porque en el juego hay cierta relajación y descanso del ánimo. Como los hombres no puedan trabajar continuamente, han menester del descanso. Por tanto, vemos que la diversión lúdica o el reposo no es un fin, porque el descanso se busca por la operación, para que después podamos obrar más intensamente. Así, es claro que la felicidad no consiste en lo lúdico.

1476. Da la *segunda* de las razones.

Algunos ponen la felicidad en lo lúdico en razón del deleite que existe en él. La felicidad tiene cierto deleite porque es una operación según la virtud que va acompañada de gozo, sin embargo, no de un gozo lúdico. Como la felicidad es el sumo bien del hombre, es preciso que consista en lo óptimo. Decimos que lo virtuoso que es obrar en lo serio, es mejor que lo jocoso o risible que se realiza

---

[24] Filósofo escita, uno de los Siete Sabios, amigo y discípulo de Solón, que se hizo conocido en Atenas en el año 589 a. C. a causa de su sabiduría. Se le atribuyen numerosos aforismos recogidos por Diógenes Laercio. Aristóteles lo cita también en *Analytica Posteriora*, I, 13, 87 b 30.

en lo lúdico. Por esto se ve, con claridad, que la operación que concierne a la mejor parte del alma y que es propia del hombre, es más virtuosa. Es evidente que la operación que concierne a la mejor parte es mejor y, por ende, hace más feliz.

Puede acontecer que cualquier hombre puede disfrutar de los deleites corporales, hasta incluso el hombre bestial, no menos que el mejor varón. Pero nadie atribuye la felicidad al hombre bestial, ni a la parte animal del alma, como no se atribuye a lo animal la vida que es propia del hombre. Luego, es claro que, en tales entretenimientos, o sea en los deleites corporales, entre los cuales se cuentan los deleites lúdicos, no consiste la felicidad, sino que ésta consiste solamente en las operaciones que son según la virtud, como se dijo.

LECCIÓN X

1177 a 12-b4, nn. 1477-1483

La felicidad de acuerdo a la mejor virtud es una operación que consiste en la consideración de la verdad

Una vez que *Aristóteles* mostró que la felicidad es una operación según la virtud, *ahora, comienza a mostrar a qué virtud concierne esa operación.*

Primero, lo muestra en general. Segundo, en especial.

1477. Dice pues, *primero*, que, como la felicidad es una operación según la virtud, según dijo en el libro primero[25], es razonable que de eso se siga que es una operación según la mejor virtud. Se mostró allí que la felicidad es el mejor entre todos los bienes humanos, dado que es el fin de todos. Como la operación de la mejor de las potencias es mejor, en consecuencia, la mejor operación del hombre es la operación de aquello que en el hombre es mejor. Según la verdad de las cosas, lo mejor que hay en el hombre es el entendimiento.

Como sobre este punto hubo diversas opiniones que no es el momento de discutirlas, ahora, deja en duda si lo mejor del hombre es el entendimiento o algo distinto. Sin embargo, encuentra *ciertos signos* por los que puede llegar a saber que el intelecto es lo mejor de lo que hay en el hombre.

El *primero* de los signos se observa con relación a lo que está por debajo del intelecto, a lo cual el entendimiento, por su excelencia, manda y domina. El entendimiento o razón manda con respecto a la irascible y a la concupiscible, a las cuales gobierna con un mando cuasi político porque en algo pueden resistir a la razón. En cambio, domina a los miembros corporales, que a su orden obede-

---

[25] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 7-20.

cen al imperio de la razón sin contradicción. Por eso, la razón o entendimiento gobierna al cuerpo como si fuera un siervo, con un mando despótico, según se dice en la *Política*[26].

En *segundo* lugar, pone el signo de la excelencia del entendimiento con relación a lo superior, o sea a lo divino, que considera de *dos maneras*. De *una*, según su modo de ser, como a objetos, pues sólo el entendimiento tiene el conocimiento de lo esencialmente bueno, que es lo divino. De *otra* manera, se relaciona el entendimiento humano con lo divino, según una connaturalidad hacia el mismo, de diverso modo, según diversas opiniones.

Algunos, dijeron que el entendimiento humano es algo sempiterno y separado, de acuerdo a lo cual el entendimiento mismo es algo divino, pues decimos que las realidades divinas son sempiternas y separadas. *Otros*, en cambio, como *Aristóteles*, sostuvieron que el entendimiento es una parte del alma, y según esta posición, el entendimiento no es en sí algo divino sino lo más divino entre todo lo que hay en nosotros, a causa de la mayor afinidad que tiene con las sustancias separadas, según que su operación se realiza sin órgano corpóreo.

De cualquier manera que sea, es necesario, de acuerdo a lo dicho, que la perfecta felicidad sea una operación de la mejor parte según una virtud propia de la misma. Pues no puede darse la operación perfecta, que se requiere para la felicidad, sino en una potencia perfecta mediante un hábito, o sea por la virtud según la cual su operación se vuelve buena.

1478. *Muestra en especial a cuál virtud pertenece la operación que es la felicidad perfecta.*

Primero, muestra que en la operación de la virtud especulativa consiste la felicidad perfecta. Segundo, compara la felicidad perfecta con las cosas exteriores.

Con respecto a lo *primero*, muestra que la felicidad perfecta consiste en una operación especulativa. Segundo, prefiere esta felicidad a la que consiste en una acción.

En la *primera* parte, *muestra que la felicidad consiste en una operación especulativa*. Segundo, muestra cómo se halla con relación al hombre.

Primero, *expone lo propuesto* diciendo que ya es ostensible, por lo dicho en el libro sexto[27], que la operación especulativa es la operación del entendimiento según una virtud propia del mismo, principalmente, según la sabiduría, que abarca el intelecto y la ciencia. Que la felicidad consiste en dicha operación

---

[26] Aristóteles, *Politica*, I, 1254 b 4-6.

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 6, 1141 a 9 ss.

parece estar en consonancia con lo dicho, en el libro primero[28], sobre la felicidad, y aun con la verdad misma.

1479. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por seis razones*. La *primera*, recuerda que la felicidad es la operación mejor, pero la mejor entre las operaciones humanas es la consideración de la verdad. Que es así es evidente de *dos maneras*, a partir de las cuales se aprecia la dignidad de esta operación. De *una manera*, de parte de la potencia, que es el principio de la operación; así, es claro que esta operación es la mejor, como también el entendimiento es lo mejor de lo que hay en nosotros, según se mostró.

De *otra manera*, de parte del objeto, que da la especie a la operación. En este sentido, también esta operación es la mejor, pues entre todas las realidades cognoscibles las inteligibles son las mejores y principalmente las divinas. Luego, en la consideración de esas realidades, consiste la perfecta felicidad humana.

1480. Da la *segunda de* las razones.

En el libro primero[29], se mostró que la felicidad es lo más continuo y permanente. Ahora bien, entre todas las operaciones humanas, la más continua es la consideración de la verdad, pues es manifiesto que el hombre puede perseverar en la consideración de la verdad de manera más continua que en cualquier otra actividad.

La razón es porque es necesario interrumpir nuestra actividad a causa del esfuerzo o trabajo que no podemos realizar continuamente. Pero el esfuerzo y la fatiga se dan en nuestras operaciones a causa de la pasibilidad del cuerpo, que es alterado y removido de su natural disposición. De allí que, como el entendimiento en su operación usa mínimamente al cuerpo, se sigue que el esfuerzo y la fatiga advengan mínimamente a la operación del entendimiento, que nada serían si el entendimiento, en su especulación, no necesitara de las imágenes producidas en los órganos del cuerpo. Luego, es claro que la felicidad se encuentra, sobre todo, en la consideración de la verdad, en razón de su continuidad.

1481. Da la *tercera* de las razones.

Como se dijo en el libro primero[30], comúnmente estimamos que la felicidad va acompañada de deleite. Ahora bien, entre todas las operaciones de virtud la más deleitable es la consideración propia de la sabiduría, como es manifiesto y admitido por todos. Pues hay, en la consideración filosófica de la sabiduría, deleites admirables en cuanto a su pureza y su firmeza. La pureza de esos delei-

---

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 24 ss.

[29] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 11, 1100 b 12-17.

[30] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1098 b 24-25 y 1099 a 7-22.

tes se alcanza porque se refieren a realidades inmateriales. Su firmeza se alcanza porque se refieren a realidades inmutables.

El que se deleita con relación a realidades materiales incurre en cierta impureza de afección porque se ocupa de asuntos inferiores. El que se deleita con relación a realidades mudables no puede tener un deleite firme pues, habiéndose cambiado o transformado lo que producía deleite, éste cesa y, a veces, se convierte en tristeza. Dice que los deleites de la filosofía son admirables por lo inusual de estos deleites en la mayoría de los hombres, que se deleitan en realidades materiales.

La consideración de la verdad es de *dos maneras*. Por *una parte*, consiste en la búsqueda de la verdad; *por otra*, en la contemplación de la verdad ya encontrada y conocida. Esta es más perfecta porque es término y fin de la búsqueda. De ahí que mayor sea el deleite en la consideración de la verdad ya conocida que en su búsqueda. Por eso, dice que los que ya saben la verdad, poseedores de un perfecto entendimiento, gracias a su virtud intelectual, conviven más deleitablemente que los que todavía la buscan. De ahí que la perfecta felicidad no consista en cualquier especulación del intelecto, sino en aquélla que es según la virtud propia del mismo.

1482. Da la *cuarta de* las razones.

En el libro primero[31], se mostró que para la felicidad se requiere la *suficiencia por sí*, que en griego se dice *autarquía*. Esta suficiencia por sí parece encontrarse sobre todo en la operación especulativa, para la cual sólo hace falta lo que todos necesitan para su vida común, pues de lo necesario para la vida ha menester tanto el sabio o el hombre especulativo como incluso el justo y el resto de los hombres que poseen virtudes morales que perfeccionan la vida activa.

Aunque a algunos se les de suficientemente lo necesario de la vida, aun el virtuoso ha menester de más, según la virtud moral. El justo necesita de los demás para obrar; *primero*, necesita de aquellos hacia los cuales debe obrar justamente, pues, como se dijo en el libro quinto[32], la justicia se refiere a otro; *segundo*, necesita de algunos con quienes obrar la justicia, para lo cual frecuentemente ha menester de la colaboración de muchos. La misma razón existe para el hombre templado, para el valiente y para los demás hombres que practican las virtudes morales.

Pero no es así el caso del sabio especulativo que puede considerar la verdad, aun existiendo él solo según sí mismo. Pues contemplar la verdad es una operación enteramente interior que no pasa al exterior. Tanto más podrá alguno con-

---

[31] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 7-10.

[32] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 3, 1129 b 32 ss.

siderar la verdad existiendo solo, cuanto más perfecto fuese en sabiduría, pues, como buen conocedor, necesita menos ser instruido o ayudado por los demás.

Esto no quiere decir que a la contemplación no la favorezca el asociarse, pues, en el libro octavo[33], se ha dicho que dos, coincidiendo en lo mismo, pueden tanto entender como obrar más. Por eso, agrega que es mejor para el sabio tener colaboradores en la consideración de la verdad, porque a veces uno ve lo que al otro, aunque más sabio, no se le ocurre. Pero, aun si el sabio es ayudado por los demás, sin embargo, entre todos se basta más a sí mismo para la propia operación. Luego es claro que la felicidad se encuentra, sobre todo, en la operación propia de la sabiduría.

1483. Da la *quinta* de las razones.

Mostró, en el libro primero[34], que la felicidad es tan apetecible por sí misma que de ninguna manera se apetece por otra cosa. Esto se muestra sólo en la consideración de la sabiduría, que es querida por sí misma y no por otra casa.

Pues nada se añade al hombre por la contemplación de la verdad fuera de la consideración misma de la verdad. En cambio, en las operaciones exteriores siempre adquirimos algo fuera de la operación misma, o más o menos, como el honor y la gratitud de otros, que no adquiere el sabio por su consideración sino por accidente, en cuanto expone a los demás la verdad contemplada, lo cual pertenece ya a la acción exterior. Luego, es evidente que la felicidad consiste, sobre todo, en la operación que es contemplar o considerar.

LECCIÓN XI

1177 b 4-1178 a 8, nn. 1484-1486

El holgar como condición para acceder a la felicidad según la principal y más perfecta vida del hombre

Una vez dadas cinco de las razones por las cuales mostró que la felicidad consiste en la consideración de la verdad de acuerdo a lo razonablemente dicho,

---

33 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 1, 1155 a 15. La expresión es de Homero (*Iliada,* X, 224).

34 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 7.

ahora, da la sexta de las razones que proviene de cierta condición de la felicidad que antes no mencionó.

1484. La felicidad consiste en cierto holgar o descansar, ya que decimos que alguien descansa cuando no le queda algo por hacer y esto le ocurre cuando ya hubo llegado al fin. Por eso, agrega que no descansamos para descansar, es decir, trabajamos activamente, que no es descansar, para llegar al reposo en el fin, que es descansar. Lo muestra por el ejemplo de los guerreros que van a la guerra para llegar a la paz elegida.

Hemos de considerar, no obstante, que, páginas atrás, *Aristóteles* dijo que se reposa en función de la actividad. Pero allí habló del reposo por el cual se interrumpe la actividad antes de la consecución del fin, a causa de la imposibilidad de obrar continuamente, reposo que se ordena a la operación como a un fin. En cambio, *holgar* es el reposo en el fin al que se ordena la operación. Así, a la felicidad, que es último fin, le compete sobre todo la holganza o descanso. Holganza que no se encuentra en las acciones de las virtudes prácticas, como son principalmente aquéllas que se apoyan en las acciones políticas, que se ordenan al bien común, que es el más divino; o en lo relativo a lo bélico, en lo cual se defiende el bien común mismo contra los enemigos. En estas actividades, no obstante, no tiene lugar la holganza.

Con relación a las actividades bélicas es, en *primer* lugar, completamente ostensible, pues nadie elige hacer la guerra o aprestarla sólo por guerrear, que sería llegar al descanso en lo bélico. Si en hacer la guerra pusiera alguno su fin, se seguiría que sería violento y homicida, en cuanto, aun a los amigos, convertiría en adversarios para poder pelear y matar.

En *segundo* lugar, es también claro que en las acciones políticas no existe el descanso, sino que fuera de la convivencia cívica desean los hombres adquirir otras cosas, como poderes y honores. O bien, según se mostró en el libro primero[35], como en las acciones políticas no está el último fin, es más apropiado que por la convivencia cívica alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para otros. De tal modo que esta felicidad, que se pretende adquirir por la vida política, será algo distinto de la vida política misma. Luego, por la vida política, buscamos otra felicidad como diferente de la vida política. Esta es la felicidad contemplativa, a la que toda la vida política parece ordenada. En tanto que por la paz, que se constituye y conserva a través del ordenamiento de la vida política, se ofrece a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad.

Luego, entre todas las acciones de las virtudes morales sobresalen las acciones políticas y bélicas, tanto por su belleza, porque son las más honorables, como por su grandeza, porque se refieren al bien más grande, que es el bien común. Como estas actividades no tienen en sí mismas el descanso, sino que

---

[35] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 2, 1195 b 23 ss.

son realizadas en razón del apetito de otro fin, y no son elegibles por sí mismas, en las acciones de las virtudes morales no habrá una perfecta felicidad.

En cambio, la actividad intelectual que es especulativa parece diferir de las actividades mencionadas según el modo de dedicación, pues el hombre descansa en esta operación por la operación misma, de tal manera que no apetece ningún otro fin fuera de ella, teniendo además esta actividad su propio deleite proveniente de ella misma, que incrementa dicha actividad. Así, es claro que, según esta actividad intelectual especulativa, es notorio que se da en el hombre todo lo que suele atribuirse a cualquier hombre dichoso, *ser autosuficiente, holgar y no realizar actividades laborales*. Esto lo dice en cuanto es posible al hombre que porta una vida mortal, vida en la cual no pueden darse perfectamente tales condiciones.

Luego, la perfecta felicidad del hombre consiste en la consideración intelectual, mientras se afirme durante toda su vida. Así lo requiere una buena definición de felicidad, según la cual es preciso que nada de lo que le compete sea imperfecto.

1485. *Muestra cómo se halla el hombre con relación a esta vida contemplativa.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, excluye un error.

Dice pues, *primero*, que una vida tal que huelga para la contemplación de la verdad es mejor que una vida según el hombre. Como el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, teniendo una naturaleza sensitiva e intelectiva, la vida a la medida del hombre parece consistir en que éste ordene sus afecciones, las operaciones sensitivas y las corpóreas, según su razón. En cambio, holgar para la sola actividad intelectual parece ser propio de las sustancias superiores, en quienes encontramos únicamente una naturaleza intelectiva, de la que el hombre participa según el entendimiento.

Para mostrar lo dicho, agrega que el hombre que vive de la manera propuesta, holgando para la contemplación, no vive según que es hombre, que es un compuesto de algo diverso, sino según que se da en él algo divino, en cuanto según su entendimiento participa de la semejanza divina. Por eso, considerado el entendimiento en cuanto a su pureza, difiere del compuesto de alma y cuerpo tanto como dista la actividad especulativa de la actividad según la virtud moral, que versa propiamente sobre lo humano. Luego, como el entendimiento con relación a los hombres es algo divino, así, la vida contemplativa, según el entendimiento, se compara a la vida moral, como la vida divina a la humana.

1486. Excluye el error de quienes aconsejaban que el hombre debía tender al saber de lo humano, como un mortal al saber de las cosas mortales. Así, pensa-

ba el poeta *Simónides*, según leemos al comienzo de la *Metafísica*[36]. Pero *Aristóteles* dice que es falso, pues el hombre debe tender a la inmortalidad en la medida de lo posible y hacer todo lo que pueda por vivir según el intelecto, que es lo mejor que hay en él, pues es inmortal y divino. Aunque esto, que es mejor, tiene una masa pequeña, pues es incorpóreo y simple y, por ende, carece de gran tamaño; sin embargo, por su gran poder o virtud, y por ser muy precioso, excede a todo lo que hay en el hombre.

Por su poder o virtud sobresale en sus operaciones, por las cuales se une a lo superior y manda sobre lo inferior. Así, de alguna manera lo abarca todo. Sobresale, además, por ser muy precioso, en cuanto a la dignidad de su naturaleza, pues el entendimiento es inmaterial y simple, incorruptible e impasible. Cada uno, o sea todo hombre parece ser esto: su intelecto; si así es, mejor dicho, *porque así es*, el intelecto es lo principal y lo mejor que hay en el hombre.

Dijo, en el libro noveno[37], que parece que, para cada uno, lo mejor es lo que en él es principal, pues todo lo demás es como un instrumento de lo principal. Así, en tanto el hombre vive según la actividad intelectual, vive según la máxima vida que le es propia. Pues sería un despropósito elegir vivir, no según la vida propia de sí mismo, sino según la vida de otro diferente. Por eso, dicen un despropósito los que están persuadidos que el hombre no debe holgar para la consideración intelectual. Como dijo, en el libro noveno[38], que lo que es según el entendimiento es propio del hombre, ahora, también es oportuno para lo propuesto. Lo que es mejor en cada cual según la naturaleza, es lo que le es más propio, y lo que es mejor y propio es, por ende, lo más deleitable, pues cada cual se deleita en el bien que le es conforme. Luego, es claro que, si el hombre es sobre todo su intelecto, como lo principal que hay en él, la vida que es según el intelecto es la más deleitable para el hombre y la que le es más propia.

Esto no contradice lo dicho antes, que no es una vida según el hombre, sino por encima del mismo, pues no es según el hombre en cuanto a su naturaleza compuesta, pero es muy propia según el hombre en cuanto a lo que es principal en él, que se encuentra perfectísimamente en las sustancias superiores y en nosotros, en cambio, imperfectamente y como participadamente. Con todo, esto que es pequeño, es más grande que todo lo demás que hay en el hombre. Luego, es claro que, el que huelga para la consideración de la verdad, es sumamente feliz, tanto como puede ser feliz un hombre en esta vida.

---

[36] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 982 b 30-31.

[37] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168 b 28-32.

[38] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168 b 33-35.

LECCIÓN XII

1178 a 9-b 32, nn. 1487-1491

La felicidad activa a la que se accede por el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia que las dirige a todas -

Una vez que *Aristóteles* mostró que la perfecta felicidad, primera y principal, es según la consideración del entendimiento, *ahora, presenta otra felicidad secundaria, que consiste en la operación de las virtudes morales.*

1487. *Primero, presenta el tema* diciendo que, como felicísimo es aquél que huelga en la consideración de la verdad, secundariamente, es feliz el hombre que vive según otra virtud, a saber, *según la prudencia*, que es directriz de todas las virtudes morales. Como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que comprende en sí los otros hábitos especulativos porque es el principal, así, la felicidad activa, que se da en la operación de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia, que es perfeccionadora de todas las virtudes morales, como se mostró en el libro sexto[39].

1488. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto por cuatro razones.*

La *primera*, dice que las operaciones que se realizan según las otras virtudes activas son actividades humanas, pues se refieren a asuntos humanos. En *primer* lugar, a realidades exteriores que pasan al uso del hombre. Los actos de justicia, de fortaleza y de otras virtudes que ejercitamos unos con otros, tienen lugar en la comunicación o relación humana, en cuanto según la justicia conmutamos nuestros bienes recíprocamente; en las necesidades, en cuanto un hombre subviene a otro en su indigencia; y tienen lugar, aun en cualesquiera acciones y pasiones humanas, pues según las virtudes morales se guarda lo que es conforme a cada una. Pero todo esto que se ha dicho parece ser algo humano.

En *segundo* lugar, algo referente a las virtudes morales parece pertenecer al cuerpo y a las pasiones del alma, para las cuales según cierta afinidad es apropiada la virtud moral, pues muchas de las virtudes morales se refieren a las pasiones, como es claro por lo dicho. Luego, la virtud moral se refiere a los bienes humanos en cuanto se refiere a los bienes exteriores, a los bienes corporales y a las pasiones del alma.

La virtud intelectual de la prudencia está unida a la virtud moral según cierta afinidad, y viceversa, pues los principios de la prudencia se toman según las virtudes morales, cuyos fines son los principios de la prudencia. La rectitud de las virtudes morales se toma según la prudencia, porque realiza la recta elección de lo que es para el fin, como se vio en el libro sexto[40]. Además, la virtud moral

---

39 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 14-17.

40 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 6-8; b 26-35.

y la prudencia están, al mismo tiempo, enlazadas con las pasiones, porque, según ambas, se regulan u ordenan las pasiones. Las pasiones son comunes a todo el compuesto de alma y cuerpo dado que pertenecen a la parte sensitiva.

Por tanto, vemos que, tanto la virtud moral como la prudencia, tienen relación con el compuesto. Las virtudes del compuesto, hablando formalmente, son virtudes humanas, en cuanto el hombre es compuesto de alma y cuerpo. De ahí que la vida que existe según ellas, o sea, según la prudencia y la virtud moral, sea la vida humana a la que llamamos *vida activa*. En consecuencia, la felicidad que consiste en esta vida es una felicidad humana. En cambio, la vida y la felicidad contemplativa, que es propia del entendimiento, es separada y divina.

Baste con lo dicho al respecto, explicarlo más, de acuerdo a la certeza, sería extenderse más allá de lo que corresponde, pues, en el libro *Del Alma*[41], trata el tema y muestra que el intelecto es separado. Así, es claro que la felicidad contemplativa es mejor que la activa, en cuanto algo separado y divino es mejor que lo que es compuesto y humano.

1489. Da la *segunda* de las razones.

La vida y la felicidad especulativa parecen necesitar poco o menos que la vida y la felicidad moral que al hombre se le den con largueza los bienes exteriores. Es verdad que, en ambas, tanto en la vida contemplativa como en la vida moral, es menester tener lo necesario de la vida, como el alimento, la bebida y otros semejantes, aunque el hombre activo trabaje más que el especulativo con relación al cuerpo, ya que las acciones exteriores se realizan por medio del cuerpo. Sin embargo, no hay gran diferencia al respecto; más aún, lo necesario, a ambos igualmente hace falta. Pero, con respecto a las operaciones propias de cada uno, hay gran diferencia, pues el virtuoso necesita de muchas cosas para su actividad virtuosa, como el liberal que ha menester de dinero para obrar de manera liberal y, de modo similar, el justo que lo necesita para devolver lo que debe.

Si se dijera que un acto de liberalidad es también querer dar, y que querer devolver es también un acto de justicia, que pueden realizarse aun sin dinero, debe considerarse que la voluntad de los hombres no se hace manifiesta sin las operaciones exteriores, pues muchos, que no son justos, simulan así querer obrar justamente. Para que se manifieste si estamos ante un caso de valentía es menester algo exterior, o sea, debe llevarse a cabo alguna acción externa de fortaleza o coraje. De manera similar, el hombre templado ha menester de su facultad de usar los deleites para hacer manifiesta su templanza. De otra manera, si no se afirma la facultad de obrar no podrá ser manifiesto si se es virtuoso, templado o valiente, y no algún otro.

---

[41] Aristóteles, *De anima,* III, 429 b 5 ss.

Por eso, podemos preguntarnos qué es lo principal en la virtud moral, si la elección interior o las acciones exteriores, ambas exigidas para la virtud. Aunque la elección sea principal en la virtud moral, como se dijo, es manifiesto que, para la perfección omnímoda de la virtud moral, es requerida no sólo la elección sino también la operación exterior. Para las acciones exteriores el hombre ha menester de muchas cosas, tantas más, cuanto más grandes y mejores deban ser las acciones.

En cambio, el que huelga o se consagra a la contemplación, no necesita nada de eso para su operación. Antes bien, puede decirse que los bienes exteriores son un obstáculo para la contemplación, pues la solicitud que exigen del hombre distrae su ánimo que no podría así consagrarse del todo a la contemplación. Si el contemplativo ha menester de cosas exteriores, será en cuanto el hombre es indigente de lo necesario, en cuanto convive con los demás y, a veces, debe ayudarlos, y en cuanto el contemplativo elige vivir según la virtud moral. Así, necesitará de los bienes exteriores a los efectos de convivir humanamente. Luego, es evidente que la felicidad especulativa es mejor que la activa, que es según la virtud moral.

1490. Da la *tercera de* las razones.

Que la felicidad perfecta consiste en cierta actividad contemplativa aparece porque a los dioses, o sea, a las sustancias separadas, parece competirles, sobre todo, ser muy felices y dichosas; no obstante, no podemos atribuirles las acciones de las virtudes morales. Si les atribuyéramos acciones de justicia, se nos aparecerían ridículos, como realizando conmutaciones, haciendo depósitos de bienes para otro o actos justos similares. Asimismo, no podemos atribuirles actos de fortaleza, como padeciendo algo muy terrible y peligroso en razón del bien común, como tampoco les compete la liberalidad, en la medida que es una virtud humana.

Pues no podremos asignarles que den a alguno de los mortales la clase de dones perecederos que los hombres generosamente conceden, pues es un despropósito decir que utilizan dinero para dar o algo semejante. Ahora bien, si les adjudicáramos la templanza, esta alabanza resultaría más molesta a Dios que agradable. No es loable para Dios no tener malas concupiscencias porque no es natural que las tenga. Pasando revista a todas las acciones de las virtudes morales, aparece que son pequeñeces e indignas de los dioses, es decir, de las sustancias superiores.

No obstante, opinamos que dichas sustancias viven y, en consecuencia, que operan. Pues no es apropiado para ellas que nada obren, como los que duermen, tal como se cuenta de cierto filósofo que vivió durmiendo durante mucho tiempo. Si quitamos de la vida divina el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia, y mucho más aún, si quitamos de la vida divina el hacer, que es lo propio del arte, ninguna otra operación le queda a Dios fuera de la contempla-

ción especulativa. Así, es evidente que la operación de Dios sobreabunda en felicidad especulativa y que, por la consideración de su sabiduría, hizo todas las cosas. Por tanto, es claro que, entre las operaciones humanas, la que es más semejante a la contemplación divina es la más feliz.

1491. Da la *cuarta de* las razones.

El signo de la perfecta felicidad en la contemplación de la sabiduría es que los animales irracionales, que carecen de felicidad, están completamente privados de tal operación, pues no tienen el entendimiento, por el cual nosotros consideramos la verdad. Pero, de alguna manera, participan de las operaciones de las virtudes morales, como el león del acto de fortaleza y del acto de ser liberal o espléndido, o la cigüeña del acto de amor a los padres.

Es razonable que sea así. La vida de los dioses, o sea, de las sustancias separadas, que tienen solamente vida intelectual, es plenamente feliz. Y los hombres son dichosos, en la medida que existe en ellos cierta semejanza de la actividad contemplativa. Pero ningún animal irracional es feliz, pues no participa para nada de la contemplación. Así, es claro que, cuanto se extiende la contemplación especulativa, tanto se extiende la felicidad. A quienes más contemplan, más les compete ser felices, no por accidente sino por la consideración que es honorable en sí misma. De ahí se sigue que la felicidad es principalmente cierta contemplación o consideración.

LECCIÓN XIII

1178 b 33-1179 a 32, nn. 1492-1497

El hombre feliz necesita de cierto bienestar exterior para que, ni por tener muchos bienes terrenales, ni por su falta, sea impedido de obrar bien

Una vez que *Aristóteles* mostró qué es la perfecta felicidad, *ahora, muestra cómo se halla hacia los bienes exteriores.*

Primero, muestra cómo se halla el hombre feliz hacia los bienes inferiores. Segundo, de qué modo se halla hacia Dios.

Con respecto a lo *primero, muestra en qué medida necesita el hombre feliz de los bienes exteriores y terrenales.* Segundo, lo corrobora por la autoridad de los sabios.

En el *primer* punto, *muestra que el hombre feliz es indigente de bienes exteriores.* Segundo, muestra que no lo es de muchos ni de grandes bienes.

1492. Dice pues, *primero*, que, como el hombre feliz es hombre, tiene necesidad de un bienestar exterior. En efecto, la naturaleza humana no es autosufi-

ciente con relación a la contemplación, a causa de la condición corporal, que para su sustentación necesita de cosas exteriores; no las necesita la sustancia intelectual incorpórea, que es autosuficiente con relación a la contemplación.

Para poder contemplar, el hombre debe antes poseer un cuerpo sano, pues, por las enfermedades corporales, se debilitan las fuerzas sensitivas que se usan al especular, a la vez, que se distrae la intención mental de la atención propia de la especulación. El hombre necesita aun del alimento, para su nutrición corporal y el resto de servidumbres, o sea, que le sea suministrado todo lo demás que es necesario para la vida humana.

1493. *Muestra que el hombre, para ser feliz, no necesita de muchas cosas exteriores.*

Si bien no ocurre ser feliz con la felicidad de esta vida sin las cosas exteriores necesarias para la vida humana, no debemos estimar que, para ser feliz, se necesitan muchas y grandes riquezas. Ser *autosuficiente*, como se requiere para la felicidad, no consiste en sobreabundar en riquezas, ya que la naturaleza tiene necesidad de poco y, por otra parte, la sobreabundancia nos hace menos autosuficientes, pues hemos menester del auxilio o del servicio de muchos para custodiar y administrar esas sobreabundantes riquezas. Además, la rectitud de juicio, tanto de la razón especulativa como de la práctica, y la acción exterior virtuosa, pueden existir sin abundar en riquezas.

Como lo dicho es manifiesto sobre el juicio de la razón, en consecuencia, lo manifiesta de la acción virtuosa, que de muchas cosas parece necesitar, como se vio. Dice que es posible que, aquellos que no están en los primeros puestos de tierra o de mar, como no sobreabundan en riquezas, obren bien. Si alguien tiene una cantidad moderada de bienes exteriores, podrá obrar según la virtud. Lo dicho se ve claramente por experiencia. Vemos que hombres sin cultivar, comunes, que llevan una vida sencilla y privada, parecen obrar virtuosamente, no menos, sino aún más que los poderosos. Estos encuentran obstáculos para ejercitar muchas acciones virtuosas, sea a causa de sus desmedidas ocupaciones y solicitudes, sea a causa de su propia soberbia, como de la abundancia de riquezas. Para la felicidad basta con que el hombre tenga suficientes bienes exteriores como para poder obrar virtuosamente, pues, si alguien obrase conforme a la virtud, su vida sería feliz, ya que la felicidad consiste en la operación virtuosa, como se vio.

1494. *Confirma lo dicho por lo expresado por los sabios.*

Primero, expone lo que dijeron. Segundo, muestra que su opinión debe aceptarse.

Sobre lo *primero*, *presenta lo dicho por Solón*[42], quien expresaba que, felices, son los que moderadamente se expanden en cuanto a los bienes exteriores. En efecto, en éstos, se encuentra principalmente el obrar con virtud y el vivir con templanza, pues algunos, poseyendo moderadas riquezas, pueden hacer lo que deben, de lo cual son obstaculizados, tanto los que sobreabundan en riquezas, debido a su mucha solicitud o a su soberbia; como también son obstaculizados los que están faltos de ellas, pues deben poner mucha solicitud para procurarse lo necesario, faltándoles encima, las más de las veces, las oportunidades de actuar bien.

1495. En *segundo* lugar, *presenta lo dicho* por *Anaxágoras*[43], a quien le parecía que, ni los ricos ni los poderosos han podido ser felices, y no le admiraba si a la mayoría parecía un despropósito esta opinión, pues la mayoría juzga según los bienes exteriores que son los únicos que conoce, ignorando los bienes de la razón, que son los verdaderos bienes del hombre, según los cuales éste es feliz.

1496. *Muestra que a lo dicho por los sabios sobre este tema debe darse aquiescencia*, concluyendo que estas sabias opiniones concuerdan con lo razonable, de donde parecen tener cierto crédito. Aunque, en lo operable, lo verdadero, sobre lo dicho por alguien, se juzga más por las obras y el modo de vivir que por la razón. Porque lo dominante o lo principal con relación a lo operable, consiste en las obras y el modo de vivir, pues no se busca principalmente el conocimiento sino la obra, como se dijo en el libro segundo[44]. Por eso, a lo dicho debemos considerarlo con relación a las obras y la vida de los sabios. Aquello que concuerda con las obras de los sabios debe aceptarse; así, por ejemplo, que no se requiere para la felicidad la sobreabundancia de riquezas, que los sabios no buscan. En cambio, si las obras no concuerdan debemos sospechar que son discursos que no poseen verdad. Como vemos en las palabras de los *estoicos*, quienes decían que los bienes exteriores no son un bien propio del hombre, aunque en sus obras aparece lo contrario, pues los apetecen y los buscan como bienes.

1497. *Muestra de qué modo se halla el hombre feliz con respecto a los bienes superiores, a saber, con Dios.*

Dice que, el que es feliz por la felicidad especulativa, porque obra según el entendimiento que contempla la verdad, y pone su cuidado en cultivar el bien

---

[42] Solón, conversando con Creso menciona a Tello, el ateniense, como siendo el hombre más feliz que ha conocido, por tener esa condición de mediana prosperidad, en la cual todo le ha ocurrido saludablemente (cfr. Herodoto, I, 30-32).

[43] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch,*, frag. 46 A 30. Aristóteles lo menciona también en *Ethica Eudema*, I, 4, 1215 b 6.

[44] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 2, 1103 b 28-32.

intelectual, parece estar excelentemente dispuesto, en cuanto sobresale en eso que es lo mejor del hombre, y es también el más amado por Dios. Supuesto, como lo exige la verdad de las cosas, que Dios tenga cuidado y providencia de las cosas humanas, es razonable que, en el hombre, lo deleite lo mejor de él y lo más afín, lo más semejante a Dios que es el entendimiento, como se ve por lo visto. En consecuencia, es razonable que Dios beneficie más a los que aman al entendimiento y honran al bien intelectual prefiriéndolo a todo lo demás, como los dioses mismos cuidan de aquéllos que son sus amigos. También es razonable que, a los que obran bien y rectamente, los dioses los favorezcan.

Es manifiesto que todo lo dicho concierne al sabio. Este ama y honra al entendimiento, que es sumamente amado por Dios entre todo lo humano. Además, el sabio obra bien y rectamente, de lo cual se desprende que sea muy amado por Dios. Pero, el que es sumamente amado por Dios, que es la fuente de todos los bienes, es muy feliz. También se desprende de lo dicho que, porque la felicidad del hombre se dice por ser amado de Dios, el sabio sea sumamente feliz.

Por lo cual, se evidencia que *Aristóteles* coloca la felicidad humana última en la operación de la sabiduría, como se vio en el libro sexto,[45] pero no en la continuidad con la inteligencia agente, como algunos hacen creer.

Hemos de observar también que no pone la perfecta felicidad en esta vida sino tal como puede corresponder a una vida humana y mortal. De allí que, en el libro primero, dijo: *felices como hombres*[46].

LECCIÓN XIV

1179 a 33-1180 a 25, nn. 1498-1506

Muestra el fin de la virtud en el orden cívico y que las leyes equitativas facilitan formar al hombre en el bien

Una vez que *Aristóteles* trató el fin de la virtud, considerado en el hombre virtuoso, que es el deleite o felicidad, *ahora*, *trata otro fin considerado con relación al bien común*, mostrando que fuera de esta doctrina moral es necesario que haya otra doctrina, determinativa de la ley y que tienda al bien común.

---

45 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 a 1-6.

46 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 11, 1101 a 20-21.

Primero, muestra que determinar la ley es necesario. Segundo, que es necesario que alguno la determine. Tercero, de qué manera se pueda llegar a ser legislador o a legislar.

1498. *Primero, plantea una duda.* Debe estimarse si ha sido suficientemente tratado, a manera de bosquejo o figuradamente, lo concerniente a la felicidad, a las virtudes, a la amistad y al deleite, para que la elección tenga su verdadero fin y acabamiento, por cuanto elegimos tratar el bien humano; o si aún debe añadirse algo.

1499. En *segundo* lugar, *considera la verdad mostrando que aún se requiere algo más.*

Primero, que se requiere llegar a ser bueno. Segundo que, para ser bueno, se requiere un modo habitual de vida buena. Tercero que, para tener dicho modo habitual de vida, se requiere la posición de la ley, o sea la ley positiva.

Dice pues, *primero*, que el fin de la ciencia, que se refiere a la acción, no es conocer y contemplar cada acción operable, como en las ciencias especulativas, sino antes bien, realizarlo. Como, según la virtud, somos buenos y ejecutores de los bienes, no basta, para la ciencia que procura el bien humano, conocer la virtud, sino que debe tender a que alguno la posea, la tenga como un hábito, y la utilice en acto. Si alguien estimase que de otro modo podría llegar a ser bueno que por la virtud, debe procurar poseerlo.

1500. *Muestra que, para hacernos buenos, se requiere la costumbre.*

Primero, muestra que no bastan sólo las palabras persuasivas. Segundo, que la costumbre es necesaria.

Dice pues, *primero*, que si las palabras persuasivas fueran por sí mismas suficientes para hacer a los hombres virtuosos, a algunos se les deberían dar muchas y grandes recompensas, según *Teognis*[47], debido al arte de persuadir para el bien, y sería del todo necesario retribuir a los persuasivos con grandes mercedes. Pero no es universalmente así.

Vemos que las palabras persuasivas pueden incitar y mover al bien a jóvenes generosos que no se hallan sujetos a vicios y pasiones y que poseen nobles costumbres, en cuanto tienen aptitud para las acciones virtuosas. En efecto, el que ama verdaderamente el bien puede hallarse cubierto o lleno de virtud y honor (*cathacotimon*). Pues, al tener una buena disposición hacia la virtud, es incitado por las buenas persuasiones hacia la perfección de su virtud.

Pero hay muchos hombres que no pueden ser incitados a ser buenos por las palabras, pues no obedecen a la vergüenza que teme la deshonestidad sino que, más bien, son refrenados por el temor de los castigos. En efecto, no se apartan

---

47 Frag. 432-434 (cfr. Platón, *Menón,* 95 e). Véanse variantes de esta lectura en ed. Leonina, 598, recogidas por Miguel de Efeso y Alberto Magno.

de las malas acciones por la torpeza de las mismas sino porque temen los castigos o penas, dado que, como viven según las pasiones y no según la razón, persiguen los deleites propios. Por eso, las pasiones propias se acrecientan en ellos y huyen de los dolores contrarios a los deleites buscados, dolores, que les son inferidos por los castigos. No entienden lo que es verdaderamente bueno y deleitable, y tampoco pueden percibir o gustar su dulzura. Tales hombres no pueden cambiar por ningún discurso.

Para que un hombre pueda cambiar por la palabra es preciso proponerle algo que sea aceptado por él mismo. Pero, aquél al que el bien honesto no le dice nada sino que se inclina a las pasiones, no acepta lo que se le propone por la palabra conducente a la virtud. Por eso, no es posible o, por lo menos, no es fácil que por la palabra pueda un hombre cambiar aquello que abraza por una larga costumbre. Como tampoco en lo especulativo podría reconducirse a la verdad a aquél que se adhiere con firmeza a lo contrario de los principios que, en lo operable, son proporcionados por los fines, como se dijo.

1501. *Muestra que, para hacerse bueno, se requiere la costumbre.* En efecto, dice que no debemos contentarnos sólo con las palabras para adquirir la virtud. Debemos apreciar sobremanera si, una vez en posesión de todo eso por lo cual los hombres se hacen virtuosos, adquirimos la virtud. Al respecto, hay *tres* opiniones: *unos*, dicen que los hombres son buenos por naturaleza, por ejemplo, a causa de su complexión natural unida a la impresión de los cuerpos celestes; *otros*, dicen que los hombres son buenos por ejercitación; y, *otros*, que los hombres son buenos por enseñanza. Estas opiniones de alguna manera son verdaderas.

En efecto, hay una disposición natural que beneficia a la virtud, como se dijo en el libro sexto[48]. Vimos que algunos, enseguida de nacer, parecen fuertes o templados según una inclinación natural. Vimos también, allí, que esta virtud natural es imperfecta. Para su perfección se requiere que sobrevenga la perfección del entendimiento o razón; y, por ello, se requiere la enseñanza, que bastaría si la virtud consistiera en el entendimiento o razón solamente, según la opinión de *Sócrates*, quien sostenía que la virtud es ciencia. Pero, como para la virtud se requiere la rectitud del apetito, es necesaria también la costumbre por la cual el apetito se inclina al bien.

Ahora bien, es claro que lo que concierne a la naturaleza no está en nuestro poder sino que proviene en los hombres de alguna causa divina, por ejemplo, por la impresión de los cuerpos celestes en cuanto a la disposición del cuerpo humano, y de Dios mismo, único que existe por encima del entendimiento, en cuanto la mente humana se mueva hacia el bien. Por esto, son verdaderamente

---

[48] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 5-6.

los hombres muy afortunados porque, mediante una causa divina, son inclinados al bien, como vemos en el opúsculo *La Buena Fortuna*[49].

Se dijo que la palabra y la enseñanza no son eficaces en todos. Para que sea eficaz en alguno, sólo es preciso que el alma del oyente, por la costumbre de muchos bienes, esté preparada para disfrutar del bien y para odiar el mal, como también la tierra debe estar bien cultivada para que la semilla germine bien. Como la semilla en la tierra cultivada, así, se halla la palabra oída en el alma. Aquél que vive según las pasiones, sin gusto o sin ganas, oye la palabra del que lo exhorta y no la entiende, de manera que juzgue que aquello a lo cual se lo induce es un bien. De ahí que no pueda ser persuadido por alguien.

Hablando universalmente, la pasión que por una costumbre arraigada domina en un hombre, no cede ante la sola palabra, sino que debe emplearse la fuerza, de tal manera que el hombre sea compelido al bien. Así, se ve que, para que la palabra del que exhorta tenga alguna eficacia, debe preexistir cierta costumbre, por la cual adquiera el hombre la impronta propia de la virtud, que aprecie el bien honesto y aborrezca lo deshonesto.

1502. *Muestra que, para que haya buenas costumbres, se requiere la ley positiva.*

Primero, muestra que por la ley todos llegan a ser buenos. Segundo, muestra que sin la ley esto no puede darse adecuadamente.

Con respecto a lo *primero, muestra lo propuesto.* Segundo, presenta cierto signo.

En el *primer* punto, *muestra lo propuesto en cuanto a los jóvenes.* Segundo, en cuanto a los demás.

Dice pues, *primero*, que es difícil que alguno desde su juventud misma sea llevado de la mano a la virtud según las buenas costumbres, si no se educa bajo buenas leyes, por las cuales cierta obligatoriedad induzca al hombre al bien.

En efecto, vivir templadamente, prescindiendo de deleites y de manera perseverante, no apartándose del bien por el trabajo duro y los pesares, no es algo deleitable para muchos hombres. Especialmente, no lo es para los jóvenes, que son propensos a los deleites, como se dijo en el libro séptimo[50]. Por tanto, es preciso que la educación de los niños y sus descubrimientos, es decir, las vías de acción que los hombres descubren, estén regulados por buenas leyes, por las cuales los jóvenes sean impelidos a acostumbrarse al bien. Una vez que se hayan habituado al bien, éste ya no será penoso sino más bien deleitable.

---

[49] Opúsculo enumerado entre las obras perdidas de Aristóteles, cfr. ed. Fermin-Didot, IV: *De indicibus librorum Aristotelis*, 8.

[50] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 10-11.

1503. *Muestra que los demás también necesitan de una legislación.* No basta que los hombres, sólo de jóvenes, reciban una buena educación según las leyes y pongan un adecuado empeño en observarlas; sino aún más, llegados a la madurez, es necesario que hallen caminos honestos para obrar y que se habitúen a éstos. Para lo cual son necesarias las leyes, no sólo al comienzo de la vida adulta sino también en general, durante toda la vida del hombre. Pues hay muchos que obedecen más a la obligatoriedad, a la coacción, que a la palabra, y que obedecen más por el perjuicio o daño a que se exponen en vista de las penas, que por el bien honesto.

1504. *Da cierto signo de lo propuesto.* Dice que, como para el buen vivir humano se requiere la obligatoriedad inducida por la ley, por eso, algunos legisladores[51] estiman que es preciso atraer a los hombres a la virtud. Los virtuosos por voluntad propia obedecen lo que es honesto, los demás hombres, por sus costumbres previas deben ser inducidos al bien, por ejemplo, mostrándoles la honestidad de lo que les es propuesto. Pero a los que son desobedientes y tienen costumbres envilecidas se les aplican castigos corporales, como azotes y otras penas, vituperándolos y damnificándolos en las cosas propias. Mas a los que son totalmente incurables, los expulsan o exterminan, como cuando cuelgan al ladrón[52].

Esto sucede porque el virtuoso, que ordena su vida al bien, obedece al bien que le es propuesto sólo por la palabra. En cambio, el hombre malo, como apetece el deleite, debe ser castigado por medio del pesar o dolor, lo mismo que la bestia de carga, como el asno que es conducido a latigazos. Por eso, dicen que es preciso emplear tales penas dolorosas que son las que más se oponen al amor de los deleites, como si a un ebrio le damos a beber agua.

1505. *Muestra que la ley es necesaria para que el hombre se haga bueno*, por dos razones.

La *primera*, porque conviene que el futuro hombre bueno se eduque y acostumbre bien, y que después viva según lo hallado o adquirido en sus rectos caminos, de tal manera que se abstenga de los malos, bien por propia voluntad o bien obligado en contra de su voluntad. Así no sucede, si la vida del hombre no es dirigida por un entendimiento que posea, no sólo un recto orden para conducir al bien, sino también fuerza o poder coercitivo para obligar a los que no quieren; poder coercitivo que no tiene el mandato paterno ni el de cualquier otro hombre persuasivo que no sea rey o alguna otra autoridad. Pero la ley tiene potestad coercitiva en cuanto es promulgada por el rey o gobernante. La ley es una palabra que procede de una peculiar prudencia y de un entendimiento que

---

51 Platón, *Leyes*, 722 d.

52 Platón, *Protágoras*, 325 a.

dirige al bien. Por tanto, vemos que la ley es necesaria para hacer buenos a los hombres.

1506. Da la *segunda* de las razones.

Dice que los hombres que quieren oponerse a los movimientos de alguno, son odiados por aquél al cual se oponen, aun si proceden rectamente, pues se estima que lo hacen a causa de un mal recelo. Pero la ley que manda lo que es honesto no es pesada, desagradable u odiosa, pues se propone en general. De lo cual se desprende con claridad que la ley es necesaria para hacer buenos a los hombres.

LECCIÓN XV

1180 a 24-b 28, nn. 1507-1509

Componer buenas leyes para todos es propio del que tiene el conocimiento general sobre lo necesario para hacer buenos a los hombres

Una vez que *Aristóteles* mostró que imponer la ley es necesario para hacer buenos a los hombres, *ahora, muestra que el hombre debe dictar la ley.*

Primero, expone lo propuesto. Segundo, lo prueba.

1507. Dice pues, *primero*, que, por más que la ley es necesaria para la educación y las acciones humanas, sin embargo, sólo en la ciudad de los lacedemonios y en otras pocas, el legislador parece haberse preocupado para que, por las leyes, se regulara la educación de los niños y los caminos a seguir para obrar. En la mayoría de las ciudades se ha descuidado este aspecto y, en ellas, cada cual vive como quiere, disponiendo de los hijos y de la mujer según su voluntad, a la manera de ciertos bárbaros, los cíclopes[53], que no se manejan con leyes. Por tanto, lo mejor es que según la autoridad política se tenga una recta preocupación de la educación de los niños y de las acciones virtuosas de los ciudadanos; y que el hombre sea instruido para poder hacerlo idóneamente.

Ahora bien, cuando la comunidad, en general, lo descuida por no poner un público cuidado en ello, parece concernir a cada persona privada contribuir algo, para que los hijos y los amigos sean virtuosos. Si no puede hacerlo, al menos debe elegir el medio para poder realizarlo. Esto pareciera poder realizarse, sobre todo, si alguien pudiera componer la ley, si adquiriera idoneidad para poder legislar leyes rectas. De esta manera, componer la ley incumbe princi-

[53] Homero, *Odisea*, IX, 114.

palmente a las personas públicas, sin embargo, secundariamente incumbe también a las personas privadas.

1508. *Prueba lo propuesto por dos razones.* En *primer* lugar, dice que es manifiesto que la administración de lo común, que se lleva a cabo por la autoridad pública a quien incumbe componer las leyes, se hace según las leyes. (Así, sucede en algunas administraciones públicas en las que se han dictado leyes). Pero una buena administración es la que se realiza según *buenas* leyes.

Nada difiere para lo propuesto, si esto tiene lugar por leyes escritas, no escritas; o por leyes, por las que se eduque a uno sólo o a varios, como vemos en la música, en la gimnasia o en otras enseñanzas. Nada difiere, en cuanto al tiempo presente, si la enseñanza se realiza por escrito o no, pues la escritura sirve para conservar la memoria en el futuro. Asimismo, tampoco difiere si este magisterio se propone a uno o a muchos. La misma razón parece darse en el caso de un padre de familia que enseña a su hijo o a los pocos de su casa por palabras admonitorias o no escritas, y en el caso de un gobernante que emplee la ley escrita para dar órdenes a todos los habitantes de la ciudad. Pues, como se hallan las leyes públicas y las costumbres por ellas introducidas en las ciudades, así, se hallan en los hogares las palabras paternas y las costumbres por ellas inculcadas.

Hay una sola diferencia, que la palabra paterna no tiene plenamente fuerza coercitiva, como la palabra del gobernante, según vimos. Por eso, muestra que en un aspecto esto compete más bien a las personas privadas que a las públicas, por el parentesco y los beneficios, o sea, porque los hijos aman a sus padres y fácilmente se sujetan a la natural amistad propia de los hijos hacia sus padres. Así, aunque la palabra del gobernante pueda más por la vía del temor, la palabra paterna puede más por la vía del amor, que es más eficaz en aquellos que no están del todo mal dispuestos.

1509. Da la *segunda de* las razones.

La educación que resulta provechosa, en general, algo difiere en lo particular, como vemos en el arte de la medicina. En general, a los afiebrados los beneficia ayunar y estarse quietos, para que la naturaleza no se agrave por comer demasiado y por el movimiento no suba la fiebre. Pero, quizás en algún afiebrado, ese tratamiento no dé resultado, pues el ayuno debilitaría demasiado sus fuerzas, o en otro tal vez sea necesario el movimiento para que los humores gruesos se disuelvan. Lo mismo es claro en la lucha, porque un púgil no emplea el mismo modo de pelear contra todos. De acuerdo a esto, veremos en los actos de cada una de las artes activas procederse con mayor certeza, si se pone un cuidado propio en cada caso, pues así cada uno poseerá mejor lo que le es conveniente.

Sin embargo, se pondrá gran cuidado en hacer algo, si el médico, el gimnasta o cualquier otro maestro en un arte práctico conociera universalmente lo que comúnmente concierne, por ejemplo, a todos los hombres; o lo que puede beneficiar a todos los que sean, por ejemplo, coléricos. Esto se debe a que las ciencias, no sólo se dicen, sino que son de lo universal. Luego, podrá curar mejor aquél que procede, partiendo de la ciencia universal, para curar a alguno en particular. Sin embargo, el médico no sólo de este modo puede curar, pues para curar a un hombre concreto nada impide que pueda curarlo acertadamente, aun si desconoce lo común, con tal que, debido a su experiencia, considere diligentemente lo que le ocurre a cualquier hombre particular, como hay otros que parecen ser los mejores médicos de sí mismos, debido a que son experimentados en lo propio que les ocurre; pero, sin embargo, no les basta para ayudar a otros.

Aunque haya quien, sin ciencia universal, pueda obrar bien con respecto a algo en particular, sin embargo, aquél que quiere llegar a ser perito, debe tender al conocimiento universal, para conocerlo de algún modo, como también le es necesario a quien quiere ser científico, por ejemplo, geómetra o naturalista, pues ha dicho que las ciencias se refieren a lo universal. Lo mismo ocurre en aquellos que se preocupan para que los hombres sean buenos.

Es posible que sin el arte y la ciencia por la cual se conozca lo universal, se pueda hacer bueno a éste o a aquél hombre, en razón de la experiencia que se tiene de sí mismo. Sin embargo, si alguien quisiera, mediante su cuidado, hacer mejores a otros, sean muchos o sean pocos, deberá procurar llegar a la ciencia universal que se ocupa de eso por lo cual alguien se hace bueno, es decir, procurará dedicarse a la composición de la ley, procurará saber el arte de componer bien las leyes, pues según las leyes nos hacemos buenos, como se dijo. Poder ordenar o disponer rectamente, con respecto a cualquier cualidad buena del hombre, induciendo a la misma y removiendo su contraria, como a la salud y la enfermedad, a la virtud y la malicia, no es competencia de cualquiera sino del que sabe lo general, como vemos en el arte de la medicina y en todas las demás, en las cuales se requieren el cuidado y la prudencia humanas. En todos los casos, es preciso no sólo conocer lo particular, sino también poseer la ciencia de lo general, pues puede ocurrir algo que esté comprendido bajo la ciencia de lo general y no bajo el conocimiento de lo particular o accidental.

LECCION XVI

1180 b 28-1181 b 23, nn. 1510-1520

A quiénes compete la tarea de legislar con idoneidad, cómo no debe hacerse esta tarea, asegurando que en la Política enseñará cómo llegar a ser legislador

Una vez que *Aristóteles* mostró que es necesario al hombre componer la ley, *ahora, indaga de qué manera podría alguien llegar a componer leyes o legislar.*

1510. *Primero, expone lo propuesto*, concluyendo que, una vez que mostró que conviene al hombre llegar a componer la ley, debe procurar saber de dónde surgirá la composición de la ley, si de una costumbre o de una doctrina, y cómo, si de este o de aquel modo.

1511. En *segundo* lugar, *desarrolla lo propuesto.*

Primero, muestra que lo que empleaban los que nos precedieron no es suficiente para que alguien se haga legislador. Segundo, concluye que él debe tratar el tema.

Sobre lo *primero, muestra de qué manera alguien debiera componer la ley.* Segundo, muestra que esto no es observado.

Dice pues, *primero*, que parece apropiado saber de dónde y de qué manera alguien se hace legislador, como sucede en las demás ciencias prácticas que son en razón de la política. No hay dificultad si, cuando se refiere a componer la ley o legislar, habla de política ya que, en el libro sexto[54], se dijo que componer la ley o legislar es una parte de la prudencia política, pues cierta parte de la política, como ciencia arquitectónica, trata la composición de la ley.

1512. *Muestra que esto no es observado*, aunque pareciera apropiado por la diversidad de aquellos que se ocupan de componer la ley.

Primero, muestra la diversidad de los mismos. Segundo, su insuficiencia.

Dice pues, *primero*, que, aunque pareciera razonable que lo mismo sucediera en unas y otras artes prácticas, sin embargo, no parece observarse lo mismo en la política y en otras artes operativas, que son llamadas *ciencias* por lo que tienen de conocimiento, y *potencias* porque son principios de operación. En las demás artes operativas vemos que son los mismos los que transmiten estas artes, por ejemplo, enseñándolas; y los que las practican, como los médicos, que no sólo enseñan medicina sino que obran según la medicina. La misma razón encontramos en los escritores y en cualquier otro que obre según el arte.

---

[54] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 8, 1141 b 23 ss.

Pero en la política sucede de otra manera. *Unos*, los sofistas, sacan provecho de enseñar a componer la ley o legislar, aunque ninguno de ellos obre según la ley. *Otros*, parecen utilizar la ley v.g. los que tienen alguna actuación política.

1513. *Muestra la insuficiencia de ambos. Primero, de los que tienen una actuación política.* Segundo, de los sofistas.

En el *primer* punto, *se refiere a la deficiencia de los que tienen una actuación política*, pues los actos cívicos que ejercen parecen provenir más de cierta *potencia*, de cierto hábito adquirido por costumbre, y de cierta experiencia, que de la mente, del entendimiento o *ciencia*.

1514. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos signos*. El *primero* de ellos muestra que los que actúan según la ciencia pueden enseñar o transmitir por escrito o verbalmente las razones de lo que hacen. Los que tienen una actuación política no parecen enseñar nada de política ni por escrito ni oralmente; aunque sería mucho mejor escribir que pronunciar discursos judicativos, según los cuales algunos son instruidos, por ciertas leyes positivas, sobre la manera en que deben juzgar. Al igual que escribir sería mejor que pronunciar arengas, según las cuales, algunos son instruidos para perorar de acuerdo a la retórica.

El *segundo* de los signos muestra que los que actúan según la *ciencia* pueden enseñar por escrito u oralmente las razones de lo que hacen. Pero los hombres que tienen una actuación política no forman en política ni a sus hijos ni a algunos de sus amigos. Sin embargo, es razonable que lo hagan si pudieran. Pues nada mejor podrían asegurar o dar a sus conciudadanos, que les quedase después de ellos, que a algunos hacerlos buenos políticos. Asimismo, nada les sería más elegible que tener la potencia o capacidad de hacer a otros políticos. Ni a sus amigos podrían ofrecer algo más provechoso.

1515. En *tercer* lugar, *excluye un error*. Podría estimarse, de acuerdo a lo dicho, que la experiencia de la actuación política no es útil. Pero él mismo dice que, aunque no sea suficiente, con todo, no poco contribuye a que el hombre se haga político. (De otra manera no se hubieran hecho algunos más políticos por tener costumbre de vida política). Y, para los que desean saber algo de política, parece necesaria la experiencia de vida política.

1516. *Muestra la deficiencia de los sofistas.*

Primero, expone lo propuesto. Los sofistas, que se comprometen a enseñar política, se muestran muy lejos de lo que enseñan, pues parecen ignorar totalmente, no sólo cuál ciencia es la política, sino también cuáles son sus contenidos.

1517. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto por unos signos.*

Primero, sobre su desconocimiento de lo que es la política. Si lo supieran, no dirían que la política es lo mismo que la retórica[55] o algo peor, ya que la retórica puede persuadir tanto a elogiar como a vituperar a una persona, sea en asambleas, sea en juicios, según *tres* clases de causa: demostrativa, deliberativa y judicial. Ahora bien, según los sofistas, la política persuasiva se usa solamente en los juicios, considerando como buenos políticos a los que saben inducir las leyes en vista de algún juicio.

Da el *segundo* de los signos sobre el desconocimiento que tienen de aquello sobre lo que versa la política. Si lo supieran, no estimarían que es fácil componer leyes según la ley positiva, que es parte principal de la política, porque, para componer leyes, bastaría con reunir diversas leyes que han merecido aprobación, elegir las mejores de ellas e instituirlas.

En lo cual cometen *dos faltas*. En *primer* lugar, pensando que, para ser legislador es suficiente con reunir leyes y elegir las óptimas; cuando, para legislar, no sólo se debe juzgar de las leyes encontradas, sino también descubrir nuevas leyes, a semejanza de lo que se hace en otras artes operativas. El médico no sólo tiene un juicio formado sobre los remedios existentes para curar, sino que también puede descubrir nuevos remedios. En *segundo* lugar, con respecto al primer punto, decimos que no es fácil que alguien elija óptimas leyes porque la elección no pertenece solamente al entendimiento, y porque el recto juicio expresa lo mejor, como vemos también en la música.

Los que tienen experiencia con relación a lo particular poseen un recto juicio sobre las obras, entienden a través de qué caminos y de qué modo pueden alcanzar su perfección y cuáles obras armonizan con cuáles personas u ocupaciones. Pero es razonable que, a los que no tienen experiencia, les esté velado si una obra se hace bien o mal, según lo que encuentran enseñado por escrito, pues les está velado aplicar lo que encuentran por escrito a la obra. Ahora bien, las leyes que han de instituirse se asimilan a las obras políticas (pues las leyes se instituyen como las reglas de las obras políticas). Por tanto, quienes desconocen cuáles son las obras adecuadas, no pueden saber cuáles son las leyes adecuadas.

Luego, por el hecho de recopilar leyes nadie puede llegar a ser legislador o juzgar cuáles son las mejores leyes, a no ser que tenga experiencia. Como tampoco parece que, por escribir recetarios, puede nadie llegar a medicar bien, por más que los que transmiten esos recetarios por escrito procuran, no sólo poner remedios para curar, sino también los modos de proceder para lograrlo y de qué manera debe administrarse el remedio de acuerdo a la disposición particular de los hombres. No obstante, todo esto parece útil solamente a los que tienen experiencia. A los que desconocen lo singular, en razón de su inexperiencia, les parecen inútiles.

55 Isócrates, *Antidosis*, 80.

1518. En *tercer* lugar, *concluye excluyendo algunos errores.* Alguno, podría opinar que la recopilación de las leyes escritas fuera del todo inútil. Como dijo sobre los recetarios escritos, así ocurre para lo propuesto; es decir, recopilar leyes y constituciones políticas, o sea, organizaciones de diversas ciudades, es útil para aquellos que, por estar acostumbrados, pueden considerar y juzgar cuáles obras o leyes son buenas o malas, y cuáles convienen a cuáles. Pero los que no tienen un hábito adquirido por costumbre y quieren revisar tales obras o leyes escritas, no pueden juzgarlas adecuadamente a no ser por casualidad. Sin embargo, pueden adquirir una mejor disposición para entenderlas por repasar o leer sobre las leyes y constituciones políticas escritas.

1519. *Asegura que enseñará cómo llegar a ser legislador.*

Muestra que es una tarea inminente. Los predecesores, los sabios que ya trataron este tema, no exploraron bien lo concerniente a componer la ley o legislar. Es mejor que nosotros mismos lo intentemos para tratar la composición de la ley y, en general, toda la política de la que, una parte, se refiere al legislar. Así, acabaremos la filosofía moral en su principio, o sea, en la ciencia operativa sobre los asuntos humanos, por los cuales parece, por último, haberse transmitido.

1520. En *segundo* lugar, *muestra el orden en que lo hará.* Dice que, *primero*, pasará revista a lo que fue bien dicho, aunque en parte, por los predecesores o sabios que lo antecedieron en materia política. Tarea que realizará en el libro segundo de la *Política*. Luego, de entre las diversas formas políticas[56], considerará cuáles son las que salvaguardan las ciudades, es decir, las formas políticas rectas, a saber: el reino, la aristocracia y la política; y cuáles las que corrompen las ciudades, o sea, las formas políticas pervertidas, a saber: la tiranía, la oligarquía y la democracia. Además, habrá de considerar cómo se conservan o se corrompen cada una de las formas políticas, y por qué causas algunas ciudades actúan políticamente bien y otras mal, tarea que realizará a partir del libro tercero hasta el séptimo. Después de lo cual comienza a reflexionar sobre cuál es la mejor forma o comunidad política, cómo deba constituirse u ordenarse, qué leyes y costumbres habrá de utilizar. Pero antes que nada, en el libro primero, expondrá algunos principios de política, por los que habrá de comenzar. Todo lo cual será desarrollado en la *Política*.

Enunciándolo, termina la totalidad de esta obra de *Ética*.

---

[56] De 158 constituciones de ciudades griegas que compiló Aristóteles, sólo se ha conservado la Constitución de Atenas.